Gramsci Kültür Antropoloji

KATE CREHAN

KALKEDON

GRAMSCİ
KÜLTÜR
ANTROPOLOJİ

Gramsci-Kültür-Anthropology

Kate Crehan

Orjinal Adı

Gramsci, Culture and Anthropology

Kalkedon Yayıncılık

Cumhuriyet Mah. Yeni Şile Yolu Cad. No 21/2-A

Taşdelen-İstanbul

Telefon: 0216 42968 00

İrtibat Tel: 0212 244 09 80 Faks: 0212 244 09 02

Eğitim ve Kültür Dizisi: 1

Yayına Hazırlayan: **Hakan Tanıttıran**

Düzelti: **Kıymet Yıldırımer**

Kapak Tasarım: **Murat Özel**

Bu kitap Can Matbaası'nda basılmıştır

İngilizce'deki ilk baskı

Pluto Press, 2002

Türkçe Birinci Basım

Kalkedon Yayınları Ocak 2006

ISBN 975-00737-0-3

GRAMSCİ KÜLTÜR ANTROPOLOJİ

Kate Crehan

TÜRKÇESİ

Ümit Aydoğmuş

KALKEDON

İÇİNDEKİLER

Gramsci'yi Okumak

Joseph A. Buttigieg

Antonio Gramsci (1891-1937) ölümünden önce komünist çevreler dışında pek fazla bilinmezken, bugün 20. yüzyılın adı sıkça anılan ve yapıtları başka dillere çevrilen kültür eleştirmenlerinden ve siyaset kuramcılarından biri olmuştur. Gramsci'ye yönelik ilk ilgi dalgası, 1947 yılında İtalya'da basılan ve Gramsci'nin hapisteyken yazdığı mektuplarıyla başlamış; aynı ilgi *Hapishane Defterleri*'nin yayımlanmasıyla süreklilik kazanmıştır. Bunu *Hapishane Defterleri*'nin altı ciltlik -sonuncu defter 1951'de basılmıştır- tematik baskısının yapılması izlemiştir. Birkaç yıl aradan sonra, Gramsci'nin düşüncesinin başka yönleriyle beraber hegemonya kavramını, İtalya'nın birliği üzerine değişik görüşlerini, Marksist felsefenin ekonomizm karşıtı ve dogmatik olmayan bir yorumunu ortaya atmasını, devlet ve sivil toplum kuramını, Croce karşıtı edebiyat eleştirisini, popüler kültür üzerine yenilikçi bakış açısını ve toplumda aydınların rolü üzerine kapsamlı gözlemlerini inceleyen, anlatan ve tartışan yüzlerce kitap ve makale yayımlanmıştır. Gramsci uzun zaman önce ölmüş olmasına karşın, eserleri, tarafsız bir tartışmanın nesnesi olmanın çok ötesindedir. Eserlerine dair tartışmaların yoğunluğu ve düşünsel mirası üzerindeki mücadele, savaş sonrası İtalya'sının siyasi kültürü ve kültürel politikaları üzerinde geçmişte olduğu gibi bugün de büyük bir etkiye sahip olmuştur.

1960'ların sonundan ve 1970'lerden itibaren, Gramsci'nin adı ve fikirleri Avrupa'nın, Latin Amerika'nın ve Kuzey Amerika'nın her yerinde (daha az etkili olmak kaydıyla başka yerlerde de) daha artan bir sıklıkla tartışılmaya başlanmıştır. Bu dönemde "Ba-

tı Marksizmi" olarak da bilinen, Avrupa Komünizmi ve 'Yeni Sol' ile özdeşleştirilen farklı akımların Gramsci'ye ilgi göstermesinin etkisiyle Gramsci'nin eserleri önem kazanmıştır. İngilizce konuşulan ülkelerde, Quintin Hoare ve Geoffrey Nowell Smith'in mükemmel bir biçimde derledikleri "*Selections from the Prison Notebooks*"un (Hapishane Defterleri'nden Seçmeler) 1971 yılında basılması, araştırmacıların, Gramsci hakkında bir dizi anlaşılmaz genel izlenimden, onun eserlerinin ciddi bir incelemesine geçmelerini sağlamıştır. Gramsci çalışmaları, Gramsci'nin hapishaneye girmeden önce yazdığı ve diğer yazılarının yanı sıra "Güney Sorunu" üzerine değerli bir makalesinin de aralarında bulunduğu yazılarının çeşitli dillerde baskılarının yapılmasıyla hızlanmıştır. Ayrıca, İtalya'da Valentino Gerratana'nın, Gramsci'nin "Güney Sorunu" adlı makalesinin *Qudarni del carcere* (1975) adıyla tam bir eleştirel baskısını yapması da bu ivmeye katkıda bulunmuştur.

Gramsci'nin etkisi kültürel çalışmaların yayılması, iktidar sorununa gösterilen büyük ilgi ve farklı disiplinlerden gelen çok sayıda araştırmacının kendilerini kültür, toplum ve siyaset arasındaki ilişkileri anlamaya adamalarıyla seksenlerde daha da artmıştır. Marksist düşünceye ilginin azalması ve 1989 yılındaki olaylar ise Gramsci'nin "ününden" hiçbir şey eksiltmemiştir. Gramsci bu tarihten sonra, Stuart Hall'un da ilk olarak belirttiği gibi "Marksizm'den kültürel çalışmalara intikal eden bazı öğeleri radikal bir biçimde yerinden oynatmıştır". Aslında, Gramsci'nin fikirleri siyasal solun postmarksist teorileri ve stratejileri arasında çok özel bir konum işgal etmiştir. Ayrıca, son on beş yıl boyunca sivil toplum kavramına yönelik her yerde karşımıza çıkan ilgi dalgası, Gramsci'nin konuya ilişkin düşüncelerine ilgiyi körüklemiştir. Keza akademik aydınların geniş düşünce yelpazesini işgal eden sorunlar ve konuların pek çoğuna, örneğin *ma-*

*dun** çalışmaları, postkolonyalizm (sömürge sonrası çalışmaları) ve Kuzey-Güney ilişkileri, modernite ve postmodernite, teori ve praksis arasındaki ilişki, faşizmin soykütüğü, popüler kültürün sosyo-politik boyutları, hegemonya ve rızanın üretimi ve diğer birtakım konulara, Gramsci'nin yazılarının okunması ve yeniden okunması kaynaklık etmiştir.

Geçtiğimiz elli yıldan bu yana, yani Gramsci ilk defa bir çalışma konusu haline gelmesinden itibaren, onun kuram ve kavramları, insan bilimleri ve sosyal bilimlerdeki hemen hemen her alanda bir iz bırakmıştır. Gramsci'nin yazdıkları farklı ve çok defalar birbiriyle çatışan şekillerde yorumlanmış ve hatta araçsallaştırılmıştır. Gramsci'yi bilmeyen okurları olduğu kadar, onu bilen okurlar Gramsci'nin eserlerini kuşatan çalışma ve eser zinciri -John Cammet'in güncellenen *Bibliografiana Gramsciana* otuz dilde on binin üzerinde çalışmadan bahsetmektedir- ağırlığı altında ezilmektedir. Sırf Gramsci'ye ilişkin bibliyografyanın boyutları bile, Gramsci'nin düşünsel mirasının zenginliğinin, düşüncelerinin halen geçerliliğini koruduğunu ve çağdaş düşünceye katkısının uçsuz bucaksızlığını göstermektedir. Pek çok açıdan, Gramsci okunmayı hak eden bir "klasik" olmuştur. Ancak Gramsci'yi okumak öyle kolay bir iş değildir; en önemli yazıları açık uçludur, parça parçadır ve çok yönlü incelemeler, düşünceler ve taslaklardan oluşmuştur. *Hapishane Defterleri,* karmakarışık, görünüşte darmadağın entelektüel bir çabanın ürünü gibi durmaktadır. Bu noktada ilk kez Gramsci'yle tanışan bir okurdan aşağı kalır yanı olmayan eğitimli bir araştırmacı da Gramsci'nin eserinin zorlu yönlerine ve hacimli çalışmalarının yüzeydeki karmaşıklıklarına rağmen, altında yatan temel nokta-

* Madun: İngilizcedeki "Subaltern" kelimesinin karşılığı olarak kullanılmaktadır ve dışlanmış-alt sınıftan insanları tanımlamak için kullanılan bir sözcüktür.

lara işaret edecek işini bilen bir rehbere ihtiyaç duyacaktır. Aynı şekilde, elimizdeki önemli Gramsci okumalarının eleştirel bir değerlendirmesi ve onun fikirlerinin insan bilimleri ve sosyal bilimlerdeki güncel araştırmalara getireceği yararlardan da söz edilmesi, tüm Gramsci okurlarının, onun fikirlerinin içinde bulunduğumuz zamanın sosyal, kültürel ve siyasi sorunlarında hangi açıdan ve nasıl ağırlığı olduğunu daha iyi anlamalarını sağlayacaktır.

Gramsci'nin yazılarının çok yönlü karakteri ve ilham verdiği eleştirel ve teorik eserlerin zenginliği elbette tek ve geniş kapsamlı bir eserde derinlemesine incelenemez. Gramsci'nin eserlerinin farklı yönleriyle ilgilenen, ancak değişik kısımlarını birbirine bağlayan, birbiriyle ilintili tematik eserler serisi, Gramsci'nin mirasını yakından tanımak isteyen okuyucu için daha iyi bir rehber olacaktır. "Gramsci'yi Okumak" dizisindeki her bir kitap, Gramsci'nin çalışmalarında göze çarpan bir konuya veya onun düşüncelerinden fazlasıyla etkilenmiş bir çalışma sahasına vakfedilmiştir.

KISALTMALAR

Selections From The Prison Notebooks	SPN
Antonio Gramsci: Selections From Political Writings 1910-1920	SPWI
Antonio Gramsci: Selections From Political Writings 1921-1926	SPWII
Antonio Gramsci: Prison Notebooks (vol. I)	PNI
Antonio Gramsci: Prison Notebooks (vol II)	PNII
Letters from Prison (vol. I)	PLI
Letters from Prison (vol. II)	PLII

Giriş

Eğer bir kişi yazarı tarafından sistematik bir biçimde açıklığa kavuşturulmamış bir dünya tasavvuru üzerine çalışmak isterse, bu iş ayrıntılı bir çalışma gerektirir. Ayrıca söz konusu çalışmanın kılı kırk yaran bir titizlik ve bilimsel dürüstlükle yapılması gerekmektedir...Yapıtlardaki düşüncenin ana temasının ve ritminin araştırılması, tek ve bağlantısız alıntılardan çok daha önemlidir. (PNII: 137)

Bu kitap Antonio Gramsci'nin yazılarındaki kültür kavramını ve Gramsci'nin kültüre yaklaşımıyla çağdaş antropologların yaklaşımı arasındaki olası diyaloğu incelemek için yazılmıştır. Kitabın parmak bastığı nokta, antropologlar ve kültür sorunuyla ilgilenen diğer akademisyenlerin 20. yüzyılın ilk yarısında yaşamış bu İtalyan Marksisti'ni okumakla ne kazanabilecekleridir. Kitabın amacı, bu soruya bir cevap bulmaktan çok, okuyucuların bu kazanımın ne olacağına kendilerinin karar vermesi için onlara gerekli bilgileri sunmaktır.

Gramsci'nin *Hapishane Defterleri*'nin temel İngilizce baskısının yayınlanışının üzerinden otuz yıl geçmiş ve geçen bu süre içinde, antropologlar Gramsci'den pek çok alıntı yapmıştır. Buna rağmen M. Foucault, bir Gramsci uzmanı olan Joseph Buttigieg'e yazdığı 1984 tarihli mektupta, Gramsci'nin adının çok fazla anılmasına karşın aslında fikirlerinin bilinmediğini söylemektedir.[1] Birçok antropolog Gramsci bilgilerini ikinci el kaynaklardan edinmiştir. Antropologlar için Gramsci'nin anahtar

1) "Un auteur plus souvent cité que réellment connu", bkz. PNI: xix (Buttigieg'in bütün *Hapishane Defterleri* İngilizce çevirisinin yayınlanan iki cildinden ilki; Gramsci'nin farklı baskılarından sözederken kullandığım kısaltmalar bir önceki sayfada verilmiştir).

yorumcusu Raymond Williams'tır. Williams'ın *Marxism and Literature* (Marksizm ve Edebiyat) adlı kitabının hegemonya bölümü, üzerinde en çok tartışılan ve antropologlar tarafından çok kullanılan Gramsci terminolojisinin üzerine bir cila mahiyetindedir. Yorumculara ve ikinci el kaynaklara dayanmak Gramsci'nin temel eserlerinin doğası göz önüne alındığında oldukça anlaşılır bir şeydir. Uzun süreden beri, birçok yapıta esin kaynağı olan bu defterler, yirminci yüzyıl Marksizmi'nin şüphe götürmez başyapıtları olarak nitelendirilmektedir. Ayrıca defterler bölük pörçük yazıların derlenmesinden, bazısı birkaç cümleden bazıları ise makale uzunluğunda yazılardan oluşmuş olup, Gramsci tarafından sıraya konulmamış, bir dizi kişisel veya başka sorunların ele alındığı notları da[2] bir araya toplamaktadır. Bu kitabı yazmakla, Gramsci'nin yazdıklarıyla ciddi bir biçimde uğraşmak isteyen ama nereden başlayacağını bilemeyenlere bir yol göstermeyi umuyorum.

Kitabı ilk olarak ***kültür*** kavramını merkeze oturtarak yazmaya karar verdim. Çünkü bu karmaşık ve çeşitli anlamlarda kullanılan terimin hem Gramsci'nin hem de tüm antropolojik projenin merkezinde olduğuna inanıyorum. Ancak, burada belirtilmesi gereken bir nokta bulunmaktadır; o da Gramsci'nin kültür kavramına yüklediği anlamla, terimin antropoloji içindeki kullanımlarındaki anlamının birbirlerinden çok farklı olduğudur. Bu farklılığın açımlanması ve bu farklılıktan doğan çıkarımların incelenmesi, bu kitabın temel amaçlarından biridir. Ancak aynı kavrama farklı anlamlar yüklenmesi bu kitabın incelemeyi amaç edindiği tek şey değildir. Gramsci'nin kültür üzerine yazdıklarından alıntı yapanlar, Gramsci'nin kültür kavramının daima sınıf

2) *Hapishane Defterleri*'ndeki notlara referans verebilmek için "Not" kelimesi büyük harfle kullanılmıştır.

kavramıyla iç içe olduğunun bilincinde değil gibidirler. Kültür, Gramsci için kısmen de olsa, sınıfsal gerçeklerin nasıl *yaşandığıyla* ilintilidir. Bundan sonraki bölümlerde ifade edeceğim üzere, Gramsci'nin kültür üzerine yazdıklarının en önemli noktası, söz konusu yazılarının tüm sınıf ve eşitsizlik konularında bizlere dogmatik ve hiçbir şekilde ekonomik indirgemeci olmayan, detaylı ve zengin bir bakış açısı sağlamalarıdır.

Ancak niyetimin Gramsci'ye kendi yaklaşımımı okuyuculara kabul ettirmek olmadığını söylemeliyim. Böyle bir şey yapmak yerine, okuyucunun, Gramsci'nin içinde bulunduğu bağlam üzerinden Gramsci'nin kültür üzerine yazdıklarına giriş yapmasını sağlamak ve Gramsci'nin kendisini anlatmasına olanak sunmayı amaçlıyorum.

Gramsci'nin *Hapishane Defterleri*'ni okunması güç bulanların ikincil kaynaklara yöneldikleri göz önüne alınırsa; bütün bölümleri bir Gramsci derlemesi gibi yazıp, bu kitabın asıl bölümlerinde Gramsci'nin kendi yazılarını uzun uzun alıntıladım. Amacım Gramsci'nin tüm tasarımı içinde kültürden ne anladığına okuyucuların kendilerinin karar vermelerini sağlamaktır. Umudum, okurların bu kitabı okuduklarında, hem Gramsci'yi daha fazla tanıma arzusu duymaları hem de kültür sorunuyla ilgilenenler için Gramsci'nin neler vaat ettiğine karar verebilmeleridir. Ancak gerçeğin bir kısmını söyleyip, bir kısmını söylemezlik etmeyeyim.

Eğer Gramsci'nin antropologlara çok fazla şey önermediğini veya vaat etmediğini düşünseydim bu kitabı yazmazdım. Bu nedenle bu konuda birkaç şey söylemek istiyorum.

Neden Bir Antropolog Gramsci Okumalıdır?

Antropologlar, genellikle, Gramsci kültürden bahsettiğinde kendileri kültür derken neyi kastediyorlarsa Gramsci'nin de bu-

nu kastettiğine, en azından üstü örtük bir biçimde inanmaktadırlar. Gramsci'nin kültür kavramının antropolojinin neredeyse fazla içli dışlı olduğu kültür kavramından ne denli farklı olduğunu söyleyerek başlamak, antropolojinin kültür anlayışıyla Gramsci'nin kültür anlayışını birbirlerinden ayırmak için uygun bir başlangıç olacaktır. Gramsci'yi okumak, değişken ve karmaşık kültür tanımının taslağını çıkarmak, dikkatli bir antropoloji okuruna disiplinin en temel kavramlarından birine dair oldukça yenilikçi bir yaklaşım sağlayacaktır. Gramsci yazdıklarını okuyanları, ki bu husus çok önemlidir, antropolojinin kültür kavrayışlarının temel ve dahili bir parçasına dönüşmüş kültürün doğasına ilişkin varsayımları sorgulamaya çağırmaktadır. Ayrıca, söylemeden geçemeyeceğim bir başka konu da, Gramsci'nin kültür üzerine yazılarının, antropologlara ve bir disiplin olarak antropolojiye, artık eşitsizliği anlamanın modası geçmiş bir yolu olduğu sanılan sınıf kavramı hakkında yeni bir yaklaşım sunmasıdır.

Antropolojinin bir disiplin olarak çevresinde geliştiği en temel sorunlardan biri de, Batı'nın dünyaya yayılması sırasında karşılaştığı ve kendi kapitalist ve piyasa merkezli toplumundan oldukça farklı toplumsal örgütlenme biçimlerini temsil ettiği varsayılan toplumları anlama ihtiyacıdır. Elbette bu ihtiyacın karanlık bir tarafı da yok değildir. Bilgi arayışı her zaman iktidar arzusuyla iç içe geçmiş olmasına karşın; antropolojinin içlerinden biri olduğu az sayıda bilim dalı ile muzaffer Batı'nın ötesinde uzanan evrenleri ciddi bir biçimde ele aldığını ve bu "öteki" evrenleri, başarısız olmakla beraber, onların kendi kavramlarıyla anlamaya çalıştığını düşünmek yanlış olmayacaktır. Çeşitli, özellikle de sömürgeleştirilmiş toplumların ötekileştirilmesi son yıllarda sıkça ve haklı bir biçimde eleştirilmiştir. Johannes Fabian'ın belirttiği üzere, antropoloji içinde sosyal örgütlenmedeki farklılıkları bir tür evrimci çizelgeye yerleştirme yönünde tarih-

sel olarak güçlü bir eğilim olduğu doğrudur.[3] Günümüz dünyasında var olan avcı ve toplayıcıların insanlığın tüm geçmişini temsil ettiğinin düşünülmesi, bu bakışa örnek gösterilebilir. Uygulamada işe yaramamasına karşın, dünyayı batılı kapitalist gerçekliğinden farklı gözlerle görme çabası, bana göre, bir disiplin olarak antropolojinin en önemli katkılarından biridir. Örneğin, evrimci her varsayımdan arındırılmış antropolojik bakış, günümüz dünyasında sıkça bahsedilen "küreselleşmiş" dünyanın genel-geçer ve (Gramsci'nin kavramını kullanacak olursak) hegemonik kabullerini soruşturmak için ilginç bir başlangıç noktası sağlayacaktır. Bunun yanı sıra, küreselleşme terimi ile, Kuzey toplumlarında kök saldıkları halleriyle kapitalizm ve demokrasinin, başka yerlerdeki insan topluluklarının tümünün erişmeye çabaladığı bir *telos* olduğu varsayımında bulunulduğu da söylenebilir.

Antropolojinin çalışma nesnesi olan, diğer kültürlerin izah edilmesi amacına, tarihsel olarak güçlü iki temel eğilim eşlik etmektedir. İlk eğilim, antropolojinin bu evrenleri sınırlılık gösteren bütünsel yapılar olarak ele alıp, onları aslında içinde bir yer işgal ettikleri, örneğin sömürgeleştirilme gibi, daha genel siyasi, ekonomik ve sosyal bağlamlardan soyutlayarak çalışmaktır. İkinci eğilim ise onları kutsama ve hatta romantize etmektir. Tüm bunlar, bu batı dışı, kapitalist olmayan evrenlerin ciddi bir biçimde ele alınması ve gözle görünen, batı tarzı sosyal örgütlenmelerin yokluğuyla değerlendirilmemeleri gerektiği yönündeki ısrarın öteki yüzü olarak da görülebilir. Malinowski'nin *Argonauts of Western Pacific* adlı kitabının girişinde, kendi antropolojinin temel araştırma yöntemi olduğu söylenen katılımlı gözlem

3) Fabian'ın 1983 tarihli *Zaman ve Öteki* kitabı düşündürücü ve güçlü bir eleştiridir.

biçimini anlatırken belirttiği üzere "... *batı dışı toplumlar duygusal, vahşi ve anlaşılması imkansız yabanilerin dünyası olarak görülmemelidir; tam tersine batı dışı toplumların yasalarla yönetilen, tutarlı prensiplere dayanan düzenli topluluklar olarak ele alınması gerekmektedir*" (1984 [1922]: 9-10). Vahşi olduğu açık olan bu toplumların düzen ve mantığının vurgulanması antropoloji içinde süreklilik gösteren bir unsur olagelmiştir.

Katılımlı gözlemin arkasında yatan fikir, bir antropoloğun uzun süreler boyunca küçük bir insan topluluğuyla yakın temas halinde yaşayarak onların yaşadığı dünyayı onların gözlerinden görebileceği varsayımıdır. Sömürge antropologları özelinde bu varsayım sömürgeci dünya görüşünün sorgusuz sualsiz kabulünün önüne geçmek, buna engel olmak gibi bir eğilim barındırmaktadır. Sömürge antropologlarının sömürge seçkinlerinin bir parçası olduğu ve hatta içinde yer aldıkları entelektüel projelerinin büyük oranda sömürgeciliğin gerçekliklerinden türediği elbette doğrudur. Ancak bu entelektüel projenin bir dizi gerilim ve çelişkiye neden olduğu unutulmamalıdır. Daha sonra bağımsız Kenya'nın ilk cumhurbaşkanı olacak Jomo Kenyatta'nın London School of Economics'de ekonomi ve Malinowski'yle beraber antropoloji çalışması rastlantı değildir. Antropoloji sömürgeciliğin mantığa bürünmesi ve meşru kılınmasıyla iç içe geçmiş olabilir. Fakat antropoloji, aynı zamanda, sömürgeleştirilmişlerin gözünden sömürge dünyasının nasıl göründüğünden türeyen sömürgeciliğin eleştirisinin dillendirilebileceği ilginç bir alan da açmıştır. Tabi kılınmışların bakış açısına odaklanılması ve sömürge rejiminin bu insanların bakışını yok saymasından ötürü söz konusu bakma biçiminin meşruluğuna vurgu yapılması ise antropologları çalıştıkları öteki toplumları fazla övmelerine ve romantize etmelerine bile neden olabilmektedir.

Gramsci'nin çıkış noktası, akademik antropolojiden analitik

olarak farklıdır. Bunun nedeni Gramsci'nin sadece bir antropolog olmaması değildir. Gramsci ilk ve öncelikli olarak siyasi bir militandır ve temel meselesi İtalya'da siyasi bir değişikliğin gerçekleşmesidir. Mussolini'nin faşist rejimi tarafından hapsedilmeden önce İtalyan Komünist Partisi liderlerinden biri olan Gramsci, madun adını verdiği köylüler ve diğer seçkin olmayan grupların kültürel dünyasını kavramakla ilgilenmiştir. Fakat bu ilgi, Gramsci'nin devrimci bir hareketin başarıya ulaşma şansının halk kitleleri arasında gerçekten taraftar bulmasıyla mümkün olacağını bilmesinden kaynaklanmaktadır. Gramsci'ye göre her devrimci adayı içinde yaşadığı toplumun kültürel gerçekliklerini dönüştürmeye kararlı olmalıdır. Her şey bir yana, baskın hegemonyaya etkili bir biçimde karşı çıkabilme yeteneğine sahip karşı-hegemonyalar, ezilen insanların gündelik yaşamlarından türeyecektir. Gramsci bu embriyonik karşı-hegemonyanın zorunlu olarak tutarsız bir yığından türediğini, ona tutarlılık ve entelektüel bir espiri verecek aydınların bu tutarsız yığın üzerine çalışmaları gerektiğini iddia etmiştir. Aydınlar hammadde üzerinde bu çalışmayı gerçekleştirmedikçe, ne denli parlak ve bir davaya inanmış olurlarsa olsunlar, ilgisizliğe mahkûmdurlar.

Gramsci'nin burada yapmak istediği şey, bir disiplin olarak antropolojinin ortaya çıkmasını sağlayanların yaptıklarından oldukça farklıdır. Ancak, Gramsci'nin yazdıkları antropologlar açısından son derece ufuk açıcı olabilir. Örneğin, köylülerin ve diğer seçkin olmayanların dünyalarına yaklaşım biçimi, bu dünyalara dair düşünmeleri konusunda insanları kışkırtması, onları ciddi bir biçimde ele alırken söz konusu dünyalarda yaşayanları romantize etmemesi, onlara duygusal bir biçimde yaklaşmaması ve bu dünyaların dillendirdiği anlatıların mantıksal tutarlılığını abartmaması antropologlara çok şey öğretecektir. Daha da önemlisi, Gramsci madun sınıfları hiçbir zaman homojen bir

bütün gibi ele almamış; onların kendi eşitsizlikleri ve hiyerarşileri olduğunu ve hepsinin dünyayı aynı şekilde algılamadıkları gerçeğini gözden kaçırmamıştır. Ayrıca Gramsci bu toplulukların ne denli birbirinden uzak ve birbirleriyle ilişkisiz görünürlerse görünsünler, daha genel siyasi ve ekonomik gerçeklere eklemlendiklerinin farkındadır. Madunların heterojenlikleri ve eklemlenmiş karakterleri ise, bizim, marjinal kılınmış dünyaları anlarken ne gibi bir analitik çerçeve kullanacağımız sorununu gündeme getirmektedir.

Hegemonik ve batılı bir bakış açısı dışında bir noktadan dünyanın nasıl göründüğünü katılımlı gözlem yoluyla anlamaya çalışan antropolojik projede daima ilginç bir gerilim var olmuştur. Bu gerilim, farklı yerler ve kültürler hakkında yazıp çizen bir antropolog, üzerinde çalıştığı sosyal dünyanın taslaklarını ne ölçüde ve nereye kadar kullanabilir veya kullanmalı sorusuyla ilintilidir. Antropologlar yerel kategorileri ve terimleri, dünyanın neden böyle olduğuna dair yerel yorumları mı kullanmalıdırlar, yoksa bu, bazen çelişkilerle dolu taslakları, kendilerinin de profesyonel aydınlar olarak bir parçası oldukları daha geniş dünyanın analitik kategorilerine mi tercüme etmelidirler? Elbette bu soruya basit ve çalakalem bir cevap verilemez; sorunun cevabı sorunun sorulduğu bağlamla yakından ilintilidir. Bana göre, Gramsci'nin buradaki anlamlılığı güçle ilgili en önemli soru üzerinde ısrarla durmasından ileri gelmektedir. Bu soru "Kim güç sahibidir ve kim değildir?" sorusudur. Kim ezen, kim ezilendir? Ve bu baskı ilişkisinin özellikleri nelerdir? Örneğin, Sardunya'daki küçük bir kırsal toplulukta iktidarın nasıl işlediğini anlamak istiyorsak, hem Sardunya hem de İtalya'yı birbirine bağlayan daha genel güçleri ve söz konusu topluluk içindeki insanların iktidarı nasıl deneyimledikleri ve adlandırdıklarını anlamamız gerekmektedir. Gramsci açısından ne genel ne de yerelin an-

laşılması tek başına yeterli olmayacaktır. Çünkü sorunun yalıtılması ve bu şekilde ele alınması etkili, akla yatkın siyasi anlatıların oluşmasına da olanak tanımayacaktır. Öte yandan, inançlı bir militan olarak Gramsci'nin dünya tasavvurlarıyla temel sorunu, bu tassavurların ezilenlerin ezilmelerinin üstesinden gelmelerini sağlayıp sağlamadığıdır. Buradaki sorun, iktidarın temel yapılarına işaret eden iktidar tahlillerinin harekete geçirmesi gereken kitlede herhangi bir çağrışımı olmaması, buna rağmen daha genel güçleri görmekten yoksun çelişkili ve darkafalı tahlillerin yandaş toplayabilmesidir. Ayrıca Gramsci'ye göre iktidarın her tahlilinin sınıf tahliliyle iç içe geçtiğinin vurgulanması gerekir.

Güney[4] toplumlarının tahlil edildiği bir bağlamda, ezilen ve ezen arasındaki ilişkinin, bu toplumlardaki temel çelişkinin "gelenek" ve "modernlik" arasında olduğu yönündeki genelgeçer varsayımlara düzeltici bir işlevi olduğunu söyleyebilirim. Üçüncü bölümde, bu varsayımın, antropoloji ana akımında anlaşıldığı şekliyle kültür kavramıyla yakından ilintili olduğunu göstermeye çalışacağım. Ancak sömürge sonrası, güney toplumlarının kendi içlerinde de toplumun temel çelişkisinin "gelenek" ve "modernite" arasındaki çelişki olduğu kanısı yaygındır. Güney toplumlarından her birinde, toplumun daha modern olması gerektiğini düşünen birisi çıkabileceği gibi; aynı şekilde bir başkası da modernitenin otantik geleneği uğrunda yitirildiği sahte bir tanrı olduğunu, dolayısıyla geleneğe geri dönülmesi gerektiğini söyleyebilir. Kuzeyden ve güneyden aydın olsun olmasın, herkesin üzerinde genel olarak uzlaştığı nokta, "gelenek" ve "modernlik" arasındaki bu çelişkinin anlaşılmasının önemli olduğudur. İnsanların kendi yaşadıkları dünyayı algılama biçimlerine önem vermekte olduğunu iddia eden antropoloji içinde antropoloğun

4) Daha önce "Üçüncü Dünya" ve "Gelişmekte Olan Ülkeler" denilen ülkelerden bahsederken günümüzde tercih edilen terim.

anlamaya çalıştığı belirli insanlarca bu ayrımın kullanılmasını meşru kılma eğiliminin var olduğu gözlemlenebilir. Ancak insanların kendi yaşadıkları dünyanın tahlilini yaparken kullandıkları kategorilerin, gerçekte olan bitenin ne olduğunun adının konulmasında "en doğru kategoriler" olduğunu kanıtlamakta mıdır? Bu noktada da Gramsci biz antropologlara bu meseleyi düşünürken yardımcı olacak çok şey öne sürmektedir.

Bir antropolog olarak, antropoloji disiplininin, tarihi içinde önemli uzmanlık alanları geliştirdiğine inanıyorum. Bu uzmanlıklardan bir kısmı daha az yardımcı olabilecek miraslarla iç içe geçmiş olsa da bu inancımı korumaktayım. Özetle, antropologların Gramsci okuması konusunda önerimin nedeni onun yazdıklarının biz antropologları antropolojik kültür kavramının taşıyageldiği gereksiz yüklerden kurtaracağına inanmamdır. Antropolojik kültür kavramı bu yükleri çoğunlukla üzeri örtük bir biçimde taşımakta, Gramsci'nin yaklaşımı ise kültür ve sınıfa dair düşüncelerimize üretkenlik potansiyeli olan katkılarda bulunmakta; bizler kültürün, sınıfın ve eşitsizliğin karmaşık düzlemini yeniden düşünürken, kışkırtıcı ve anlamlı öneriler ortaya atmaktadır. Gramsci'nin yaklaşımının değeri ilk olarak temel, sistematik eşitsizliğin gerçekliğinin farkında olmasına karşın basit bir ekonomik determinizmi reddetmesidir. İkinci olarak, Gramsci'nin farklı insanların içinde yaşadıkları kültürel dünyaların karmaşıklığının ve özel oluşunun ciddi bir biçimde ele alınması gereğinin, bu insanların dünya tasavvurlarına önem verilmesi gerektiğinin altını çizmesidir.

KİTABIN DÜZENİ

Kitabın birinci kısmının iki bölümü birden bağlam sorununa ayrılmıştır. İkinci bölüm, Gramsci'nin yaşamına dair bir taslak içermekte ve *Hapishane Defterleri*'ndeki siyasal projesinin içeri-

ğini yazdıkları ve yaşamı arasındaki ilişki üzerinden tartışmaktadır. Hapishanedeki hücresinden yazan Gramsci siyasi yaşamdan uzaklaşmış sanılabilir; ancak onun için entelektüel çalışma ve hapishanede yazmaya devam etmesi zamanının siyasi olaylarına katılmayı sürdürme yollarından biridir. *Hapishane Defterleri*'ndeki temel amaçlarından biri de sosyal bir dönüşüm mücadelesi için yaşamsal öneme sahip eşitsizlik ve adaletsizliğin doğasına dair incelikli tahliller öne sürmektir. Toplumları sadece onları anlarsak dönüştürebiliriz. Üçüncü bölüm antropolojideki kültür bakış açısına odaklanmaktadır. Burada, söz konusu tartışmanın sınırlı ve kısmi bir tartışma olduğunu belirtmeden geçemeyeceğim. Yapmaya çalıştığım şey kültürler ve kültürün doğasına dair varsayımlara dikkat çekmektir. Ayrıca antropolojinin bir disiplin olarak ortaya çıkışıyla ilgili olan bu varsayımların, kültür sorunuyla ilgılenen birçok (her ne kadar hepsi olmasa da) antropoloğun yaklaşımında belirleyici rol üstlendiğini öne sürmekteyim. Geçtiğimiz yıllarda antropologların kültür sorunlarına yaklaşımında belirli değişiklikler olsa da ve birçok kişi bu varsayımların disiplinin bugününden çok geçmişiyle ilgili olduğunu söylese de, ben kültürün doğasına ilişkin bu varsayımların günümüzdeki antropologların çalışmalarını etkilemeye devam ettiğini düşünüyorum.

İkinci kısmın üç bölümünün tamamında Gramsci'nin kültüre dair özgün ve farklı yaklaşımını ve bu yaklaşımın sınıfla ilişkisini gözler önüne sermeye çalıştım. Elimden geldiğince Gramsci'nin kendi yazdıklarına başvurdum ve onun yazdıklarından oldukça uzun alıntılar yaptım. Bu nedenle kitap, okuyucuya tematik olarak düzenlenmiş Gramsci'den pasajlar içeren ve yorumlu bir derleme (reader) gibi gelebilir. Bölümlerin çevresinde düzenlendiği temalar, kültür ve tarih, madun kültürü, aydınlar ve kültürün üretimidir. Tüm kitapta, özellikle de bu bölümlerde, oku-

run Gramsci'nin ne dediğine odaklanmaktan çok Gramsci uzmanları arasındaki yorum farklarına odaklanmaması için mümkün olduğunca az dipnot verdim. Ayrıca, Gramsci'nin kendi kültür tahlil zeminini gözler önüne sermek amacıyla, söz konusu bölümlerde Gramsci'nin kendi tasavvurunun antropologların tasavvurundan ne denli farklı olduğundan söz etmeyip, bunu son bölüme sakladım. Gramsci'den bol bol alıntı yapma yoluna gittim. Benim Gramsci yorumlarımdan hoşnut olmayan ilgili bir okur, Gramsci'nin eserlerinden yapılmış İngilizce'deki hazır seçkilere yönelebilir.[5] Bu kaynakların ve seçkilerin tam bir listesi bibliyografya öncesinde verilecektir.

Son bölümde Gramsci'nin antropologlar tarafından nasıl kullanıldığı meselesine geri dönüyor ve onun antropoloji literatürüne nasıl girdiğine, Williams'ın *Marxism and Literature* adlı kitabının bu süreçte oynadığı anahtar role değiniyorum. Bu bölüm, ekonomi-politik yaklaşımın yenilenmesi projesinin merkezinde yer alan bir antropolog olan Eric Wolf'un eserlerinde kültür ve sınıfın nasıl kuramsallaştırıldığıyla devam etmektedir. Son olarak, Gramsci'nin antropologlar tarafından güncel kullanımlarına örnek oluşturan iki antropoloğa, Matthew Guttmann ve Roger Keesing'e odaklandım. Bu bölüm boyunca temel amacım bu zorlu ve karmaşık kuramcıyla nasıl sürekli bir ilişki kurabildiklerini, Gramsci'nin nasıl tanındığını ve alıntılandığını incelemek oldu.

Bu giriş yazısını birkaç teşekkürle bitirmeme izin verin. İlk ve öncelikli olarak bana Gramsci ve antropoloji konusunda bir ki-

---

5) Gramsci üzerine İngilizce yazanlarla paylaştığım bir konu benim de bu kitabı yazarken Gramsci'nin yazılarının İngilizce çevirilerine dayanmamdır. Neredeyse Gramsci'nin yazdıklarının hepsi İngilizce'ye çevrilmiştir. Gramsci üzerine İtalyanca tartışmalara ilgi duyan okurlar için Martin James'in derlediği (2001) Routledge'dan çıkan bir dizi cilt, İtalyan akademisyenlerin Gramsci üzerine daha önce çevrilmemiş makalelerinden oluşan, geniş bir derleme sunmaktadır.

tap yazmamı öneren ve kitabın yazılması süresince inanılmaz bir destek veren Joseph Buttigieg'e teşekkür etmek istiyorum. Frank Rosengarten ve Joseph Buttigieg kitabın taslağını okudular. Her ikisinin de Gramsci bilgisinden ve onun yazıları konusundaki birikimlerinden çok yararlandım. Antropologlar Shirley Lindenbaum, Steven Stiffler, Micheal Blim ve Steven Caton da taslağı okuyup yararlı önerilerde bulundular. Ayrıca Bruce Knauft ve adını bilmediğim okurlar California University Press için taslağı okudu. City University of New York bana bu projede kullanabilmem için PSC-CUNY bursu verdi.

Bölüm 1: Bağlamlar

Gramsci'nin Yaşamı ve Eserleri

Bana öyle geliyor ki yaşama dair ihtişamlı reçeteler bulmak zor değildir, zor olan yaşamaktır. (PLII: 33)

Bu bölümde Gramsci'nin ve eserlerinin konuşlandırılması gereken entelektüel ve politik düzlemlerin temel çizgileri özetlenecektir. Diğer bütün kuramcılar gibi Gramsci de belli bir zaman ve mekânın ürünüdür ve onun yazıları, yazıldıkları tarihsel dönemle fazlasıyla ilintilidir. Eğer Gramsci'nin eserleri farklı zaman ve mekanlardan antropologların işine yarayacaksa, onun, yaşadığı ve eser verdiği dönemdeki genel entelektüel ve siyasi düzlemle ilişkilerine değinmek ve düşünüş tarzını çözümlemek gerekmektedir. Ayrıca, Gramsci'nin nasıl bir kuramcı olduğuna bakılması ve yazma şeklinin incelenmesi de önemlidir. Örneğin, neden *Hapishane Defterleri* bu denli bölük pörçüktür? Bunun tek nedeni Gramsci'nin onları faşist hapishaneye kapatılmışken yazması mıdır, yoksa bu şekilde yazmasının entelektüel tasarısının doğası ve yapısıyla ilgili daha derin nedenleri mi vardır? Bu bölüme Gramsci'nin yaşamını ve İtalyan tarihindeki yerini kısaca özetleyerek[1] başlamak istiyorum.

1) Daha kapsayıcı bir çalışma ile ilgilenenler için, Gramsci'nin İngilizce'de üç adet uzun biyografisi bulunmaktadır. Bu biyografiler, Giuseppe Fiori (1990), Alaistair Davidson (1977) ve Dante Germino (1990) tarafından yazılmışlardır. Fiori'nin *Antonio Gramsci: Life of a Revolutionary* (Bir Devrimcinin Yaşamı) adlı kitabı, 1965 yılında İtalyanca kaleme alınmış ve Gramsci'yi tanıyanların tanıklıklarına ve hatıralarına dayanan, anlaşılması kolay bir çalışmadır. Davidson'ın *Antonio Gramsci: Towards and Intellectual Biography* (Entelektüel Bir Biyografiye Doğru) Gramsci'nin entelektüel ve siyasi gelişimine ve İtalyan komünizmindeki yerine büyük yer vermektedir. Bu çalışma aynı zamanda, Gramsci'nin çocukluk yıllarının geçtiği Sardunya'ya ilişkin pek çok detay içermektedir. Germino'nun *Antonio Gramsci: Architect of a New Politics* (Yeni bir Siyasetin Mimarı) Gramsci'nin yaşamının ilk yıllarına ve hapishane öncesi yazılarına eğilmektedir.

"DEMİR VE ATEŞ ZAMANLARI"

Tutuklanmasından kısa bir süre sonra annesine yazdığı mektupta Gramsci, çocukken zorluklarla ve sefaletle karşılaşmasının kendisine bir üstünlük sağladığından söz eder. Kuzeni Edmea'nın yaşadığı koşullar, yetişmesinin içinde bulundukları "demir ve ateş zamanları"nda kendisinde gereksiz bir yumuşaklık ve duygusallık yaratacağından korktuğunu söyler (PLI: 77). Gramsci'nin yaşadığı dönem açık bir şekilde bu adı geçen "demir ve ateş" zamanlarından biridir.

Antonio Gramsci 1891 yılında yedi çocuklu küçük bir memur ailesinin dördüncü çocuğu olarak Sardunya'da doğmuştur. Gramsci daima güçsüz bir çocuktu; büyük olasılıkla omurga vereminden ileri gelen bir kamburu vardı. Yetişkinken boyu bir buçuk metreden (148 cm) daha kısaydı. Gramsci yedi yaşındayken, babası yerel siyasi entrikaların içine sürüklenmiş ve suistimal suçlamasıyla aşağı yukarı beş yıl hapse mahkum edilmişti. Bunun neticesinde aile sefalate sürüklenmiş; Gramsci okulu bitirdikten sonra, dokuz yaşındaki gürbüzlükten fersah fersah uzak bedeniyle kısıtlı aile gelirine katkıda bulunmak için çalışmak zorunda kalmıştı. İki yıl sonra okula dönmeyi başarmasına karşın, çocukluğu süresince ailesinin maddi durumunda bir istikrar görülememiştir. Babası hapisten iflas etmiş bir adam olarak çıkmış ve hapishane çilesinden sonra iş buldukça çalışabilmiştir. Gramsci sonraları annesinin tüm ailenin yükünü çekmek için kendini paralarcasına çalışması ve kendisini tamamiyle ailesine adamasından hep övgüyle söz edecektir. Gramsci 1911 yılında küçük bir burs kazanarak hızla gelişen İtalyan otomobil sanayiinin kalbi Torino'da üniversiteye devam edebilme şansı yakaladı. Ailesini görmek için yaptığı birkaç ziyaret dışında, Sardunya'ya bir daha hiç dönmedi.

Gramsci'nin ailesi, onun yetiştiği yıllarda oldukça fakirdi. An-

cak aile köy kökenli bir aile değildi. Baba tarafı küçük bürokratlar tabakasındandı. Annesinin ailesinin sosyal konumu biraz daha düşüktü, ancak aile epey refah içinde yaşıyordu ve annesi, o dönemde yaşayan Sardunyalı kadınların çoğunun aksine, okur-yazar bir kadındı ve hevesli bir okuyucuydu. Annesine miras kalan arsanın satışından elde ettiği gelir, Gramsci'nin ailesinin dara düştükleri yıllarda ayakta kalmasını sağlamıştı.

Buna rağmen, Gramsci çocukken köy yaşamını yakından gözlemlemiş ve sonraları, bu deneyimlerinin bir sonucu olarak, köy yaşamına ilişkin duygusallıktan uzak, köylüleri ne romantize eden ne de şeytanlaştıran, açık ve net bir yaklaşım benimsemişti. Birkaç yıl sonra Torino'ya gitmek için terk edeceği Cagliari'de (Sardunya'nın en büyük şehirlerinden biri) liseye devam ettiği dönemdeki arkadaşlarından biri, Gramsci'nin Sardunyalı yazarların yurtlarını egzotikleştirmelerinden ve romantize etmelerinden çok rahatsız olduğunu söylemiştir. Ona göre, Sardunya sadece şelaleler, koyun ağılları, kan davaları ve ölmüş evlatlarının başucunda ağıt yakan analardan ibaret değildi. Bu topraklar aynı zamanda Sardunya'nın başkenti Belgian'da yerin yüzlerce metre altında maden ocaklarında çalışıp karşılığında ne hastane, ne okul ve battaniye görebilenlerin yaşadığı yerlerdi. Bu insanların görüp görebilecekleri tek şey, hepsi bu kadar mı diye sormak cesaretini gösterdiklerinde askeri müdahale olmuştu (Fiori, 1990: 56). Gramsci Sardunya'yı daha terk etmeden, büyük ağabeyi Gennaro'nun getirdiği sosyalist yayınları okumaya başlamıştır. Ayrıca yirminci yüzyılın en etkili İtalyan aydınlarından biri olan, neo-Hegelci filozof Benedetto Croce'nin eserlerini okumaya merak sarmış, Croce'nin yazıları genç Gramsci'nin üzerinde derin izler bırakmıştır. Sonraları, Marx'ın düşüncelerine derinlemesine daldıkça, Gramsci Croce'yi gittikçe daha şiddetle eleştirmiştir. Ancak Croce Gramsci'nin gözünde dönemin önde

gelen İtalyan filozofu olma özelliğini korumuş; Gramsci, *Hapishane Defterleri*'nde Croce ve Croce'ci idealizmle açıktan ya da gizliden sıkça tartışmaya girişmiştir.[2]

Torino'ya geldikten sonra, Gramsci sosyalist politikayla daha yoğun bir biçimde uğraşmaya ve çeşitli sosyalist gazetelerde yazmaya başlamıştır. Kendisine verilen üniversite bursunun azlığı nedeniyle, en ucuz ve genelde ısıtma sistemi olmayan odaları kiralamak ve olasılıkla başka bir şey almaya gücü yetmediği için kötü beslenen Gramsci'nin bozuk olan sağlığı daha da kötülemişti. Gramsci hayatı boyunca sağlık sorunları yaşamıştır. Buna rağmen, çocukluğundan kalan sertliği ve çelik gibi iradesi zamanla çalışma alışkanlıkları kazanmasına ve hastayken bile, gücü tükenene ve bedeni bu tempoyu kaldıramaz hale gelene dek çalışmaya alışmasına neden olmuştur.

Gramsci'nin akademik çalışmaları zamanla dil ve edebiyat alanlarına kaymıştır. *Hapishane Defterleri* boyunca göze çarpan analitik tavrı onun filoloji çalışmalarından pek çok iz barındırmaktadır.[3] Gramsci dil tutkusunu hiç yitirmemesine karşın, siyasi bağları akademik çalışmalarına yer bırakmamıştır. Bu nedenle Gramsci 1916'dan itibaren mezun olma amacına yönelik resmi çalışmaları bir kenara bırakmış ve kendini tamamen politikaya adamıştır. Gramsci sosyalist *Avanti!* gazetesinde düzenli köşe yazıları yazmakta ve ayrıca düzenli çıkan tiyatro dergilerine katkıda bulunmaktaydı. Tüm yaşamı boyunca, basit veya yüksek diye ayırmaksızın edebiyattan, edebiyatın tüm çeşitlerinden çok

---

2) Gramsci'nin hapishane mektuplarını derleyen Frank Rosengarten şöyle demektedir: *Gramsci için Croce, Hegel Marx için ne olmuşsa, o konumdadır. Croce idealist düşünceyi sistematik hale getiren ve savunan birisi olup, Gramsci'ye göre Gramsci'nin kendi tarihsel-materyalist yaşam tasavvurunun temel özelliklerini ortaya koymasına olanak sağlamıştır.*

3) Gramsci'nin filolojik yaklaşımının özelliklerine dair daha derinlemesine bir tartışma için Joseph Buttigieg'in PNI'a yazdığı girişe bakılabilir.

etkilenmiştir. 1917 yılında, başarısız bir isyanı izleyen tutuklamalarda solcuların önde gelenleri hapse atılmış; Gramsci de İtalyan Sosyalist Partisi'nin (İSP) Torino seksiyonunun genel sekreteri ve *El Grido del Popolo* adlı sosyalist gazetenin editörlüğünü üstlenmiştir. Diğer bütün Avrupalı solcular gibi Gramsci ve dava arkadaşları, tüm Avrupa kıtasını kasıp kavuran durdurulamaz bir devrimci dalga olarak gördükleri Rus Devrimi'nin başdöndürücü etkisine kapılmışlardır. 1919 yılında, *El Grido del Poppolo* yayınını durdurduğunda, Gramsci benzer düşüncelere sahip bir grup arkadaşıyla, Angelo Tasca, Umberto Terracini ve Palmiro Togliatti'yle (daha sonra hepsi İtalyan Komünist Partisinin önde gelen üyeleri olacaklardı) bir sosyalist kültür gazetesi olan *L'Ordine Nuovo* (Yeni Düzen) gazetesini kurdular. Ancak bir yıl içinde hızla etkin bir konuma gelen gazete, Torino'daki fabrika konsey hareketinin yayın organına dönüşecekti. Bu hareket, devasa Fiat fabrikalarından yükselen fabrika konseylerinin, devrimci Rusya'nın temellerini oluşturduğu düşünülen Sovyetlere (Sovyetler Birliği'ne adını veren işçi ve askerlerden oluşan konseyler) denk bir potansiyel barındırdığına inanıyordu. 1919'dan 1920 yılına kadar Torino Fiat yönetimiyle işçiler arasında destansı bir mücadeleye sahne oldu. Bunun yanı sıra, metal işçilerinin bir aylık greve gitmesi, grev süresince fabrikaları işgal etmeleri ve Torino'da 10 günlük genel greve gidilmesi şiddetli devlet müdahalesiyle karşılaştı. Sonuç, Torino'daki işçiler ve fabrika konseyleri için ölümcüldü; Fiat yönetimi böylece güç toplayabildi. Bu yenilginin nedenleri ve Torinolu sosyalistlerin farklı bir strateji izlemelerine neyin engel olduğu Gramsci'nin *Hapishane Defterleri*'ndeki projesini belirleyen temel konulardan biri olacaktı.

1921 yılı başlarında, İSP içindeki ayrılıkların gittikçe artması ve partinin Torino grevlerine yeteri kadar destek vermemesi, Gramsci de dahil olmak üzere, partinin sol kanadında yer alan-

ların partiyi terk etmesine ve İtalyan Komünist Partisi'ni (İKP) kurmalarına neden olmuştur. Ancak partinin kurulduğu dönemde savaş sonrasının devrimci dalgası geri çekilmekteydi. Bu durum, İKP'nin kuruluş yılı olan 1921 yılından partinin tamamen yeraltına çekileceği 1926 yılına kadar tüm Avrupa'yı kasıp kavuran yeni faşist dalgaya karşı savunma konumu almasına neden olacaktı. Ancak parti savunma esnasında güçlü olan değil, zayıf olan taraftı. 1922 yılının başlarında Gramsci, Moskova'daki Komünist Enternasyonel yönetim kurulunda İKP'ni temsil edecek delege seçildi ve sonraki on sekiz ayını Sovyetler Birliği'nde geçirdi. Ancak Moskova'ya varışından hemen sonra bedeni iflas etti ve sağlığına kavuşması için bir senatoryuma gönderildi. Hastanedeyken Julca ('Giulia') Schucht ile tanıştı ve ona aşık oldu. Julca, Alman asıllı bir Rus'tu ve ailesi Çarlık döneminde İtalya'ya sürgüne gönderilmişti. Julca ve Antonio 1923 yılında evlendiler ve 1924'te ilk ve 1926'da ikinci oğulları doğdu. Gramsci ve İKP yayılan faşist tehdide karşı partiyi hararetle savunmaya çalıştığından, Moskova'yı terk etmesinden sonra karı koca sadece birkaç ay birlikte olabildi. Gramsci ikinci oğlunu hiç göremedi.

1922 Ekiminde Gramsci Moskova'dayken İtalya'da Mussolini ve faşistler Roma yürüyüşü diye bilinen yürüyüşlerinden sonra iktidara geldiler. Faşistler iktidarı ellerinde topladıkça ve köhnemiş parlamenter demokrasinin tüm sahtelik ve yapmacıklıklarını bir bir ortadan kaldırdıkça, herhangi bir muhalefet alanı kalmamış oldu. Komünistler ve herhangi bir biçimde solcu olarak görülen herkes tutuklandı, sürgüne gönderildi veya faşist milislerce (vigilante) öldürüldü. Mussolini'nin hukuka ne kadar az saygısı olduğu ortaya çıkmıştı. Ancak yirmili yıllarda yaptıkları, iktidarını pekiştirmeye çalıştığının göstergesiydi. Gramsci, milletvekili seçildikten kısa bir süre sonra, 1924 Martında İtalya'ya

döndü; bunun ona kağıt üstünde dokunulmazlık sağlaması gerekiyordu. Fakat 1926 Kasım'ında sözde dokunulmazlığına rağmen Gramsci tutuklandı ve aynı yıl İKP'nin diğer 21 lideriyle birlikte mahkemeye çıkarıldı. Mahkemenin sonucu kuşkuya yer bırakmıyordu; Mussolini İKP'ni sessizliğe mahkum etmişti ve mahkemeye verilenleri uzun hapis cezaları bekliyordu. Gramsci'nin davasının görüldüğü mahkeme sırasında savcı "bu beynin yirmi yıl boyunca işlemesine engel olmalıyız" diyerek ünlü talebini dillendirecekti. Yargılandıktan sonra Gramsci yirmi yıl, dört ay, beş gün ceza aldı.

Gramsci uzun süredir kendini sanki bir savaştaymış gibi görüyordu. Bir tarafta sermayenin çıkarlarını savunanlar ve faşistler öbür tarafta ise ezilenler ve madunlar yer alıyordu. Ayrıca savaşta kaybedilen birisi -ölen ç.n.- bile olabileceğini söylüyordu. Yargılanmayı beklerken annesine yazdığı mektubunda Gramsci "*bir düşün anne, on yıldır mücadele içindeyim ve yeteri kadar soğukkanlı oldum. Pek çok kereler öldürülebilirdim ama hala hayattayım: Bu bile kendi başına büyük bir kazançtır*" (PLI: 116) diyordu. Mussolini onu hapse atmayı başarmış olmasına karşın, Gramsci zamanını üretmek ve çalışmak için kullandı; hapishane beyninin işleyişini durduramamıştı. İki ciltlik *Hapishane Mektupları* seçkisinin ilk mektubu ev sahibesine gönderilmişti. Neden olduğu sorunlar ve verdiği zahmetler için özür diledikten sonra, Gramsci ona kendisine iç çamaşırlarını yollayıp yollayamayacağını soruyordu. Ev sahibine yazdığı mektubun büyük bir bölümü kitaplarından hangilerini kendisine göndermesi gerektiği konusuna ayrılmıştı. Hapishanedeki uzun yılları boyunca, hapishane yönetiminin izin vermedikleri dışında (yönetim Marx ve Engels'in yazdığı hiçbir şeye izin vermiyordu), Piero Sraffa sayesinde istediği her kitaba ulaşabildi. Sraffa 1927 yılında İngiltere'ye göç etmiş bir İtalyan ekonomistiydi ve Gramsci'nin de iyi arka-

daşıydı. Sraffa aynı zamanda bir komünist sempatizanıydı. Gramsci için Milano'daki bir kitapçıda ücretini kendisinin ödeyeceği bir hesap açtırdı. Gramsci'nin hapishaneden yazmak için izin alması zordu ve 1929 yılına kadar bu zorluk devam etti; ancak bu tarihten sonra Sraffa'dan yardım alınca, *Hapishane Defterleri* olarak bilinecek yazılarını yazmaya başladı.

Gramsci'nin sağlığı her zaman hassastı ve hapishane koşulları nedeniyle de sürekli bozuluyordu. Destek amacıyla düzenlenen uluslararası kampanyanın ve cezasının çeşitli aflarla kısaltılmasının ardından 1937 Nisan'ında salıverildiğinde ölümün eşiğine gelmişti. Hapishaneden salıverildikten hemen sonra, art arda çeşitli kliniklere yatırıldı ancak resmi olarak salıverildiği tarihten birkaç gün sonra Roma'daki Quissiana Kliniği'nde, beyin kanamasından öldü. Yanında hapishane yıllarında kendisine sürekli destek olan karısının kızkardeşi Tatiana Schucht vardı. Kendisi gibi sağlığı oldukça hassas olan karısı, o hapishanedeyken çocuklarıyla Moskova'da kalmıştı. Gramsci'ye, onun kendisini hapishanede rahat hissetmesini sağlayacak, hapishane yönetiminin izin verebileceği küçük şeyleri ve notlar alması için defterler getiren de Tatiana idi. Bazen getirdiği şeylerin hapishane kurallarını ihlal etmesi Gramsci ve Tatiana arasında tartışmalara neden oluyordu. Gramsci gardiyanlara kendisine ayrıcalıklı davranmaları için yalvarmayacak kadar gururluydu, aynı şekilde ceza hukukundaki mahkum haklarının zerre çiğnenmemesi gerektiğini savunuyordu. Gramsci, sağlığının artık yazmaya elvermediği 1935 yılının ortalarına dek çalışmalarına devam etti. *Hapishane Defterleri*'nin öncelikli olarak hapishane dışına kaçırılmasını sağlayan kişiler son hücre arkadaşı ve Tatiana idi. Tatiana ona çeşitli kliniklerde refakat etmiş ve ardından kendi güvenliği için Moskova'ya yerleşmişti.

Gramsci'nin *Hapishane Defterleri*'ndeki projesini anlamak için

yazıların içinden çıktıkları siyasi çerçeveyi veya hangi koşullar altında derlendiklerini gözden kaçırmamak gerekir. Defterler, sermayenin çıkarlarını savunanlarla, hücreye kapatılmış Gramsci'ye göre mümkün olan tek çatışma olan, egemen kapitalist düzence ezilenler arasındaki temel savaşa bir müdahaledir. İktidar Mussolini'nin faşistlerinin demir yumruğu veya uysal-narin burjuva demokrasisinin eldiven kuşanmış ellerine dönüşebilir. Ama bunlar gene de *kapitalist* iktidarın örnekleridir. Bu bölümün geri kalanında, *Hapishane Defterleri*'nin entelektüel projesinin belli başlı öğelerini gözler önüne sermeye, Gramsci'nin Marksizm'le ilişkisini incelemeye, nasıl bir kuramcı olduğuna ve *Hapishane Defterleri*'nin neden bu şekilde yazılmış olduğuna bakmaya çalışacağım.

"Sonsuz Farklılığı ve Çok Çeşitliliğiyle Tarih"[4]

Tutuklanmasından ve hapse atılmasından birkaç ay ve hapiste yazı yazma izni almasından çok çok zaman önce, Gramsci Tatiana'ya çalışmayı düşündüğü konuların üstünkörü bir listesini çıkarmıştı. Gramsci biraz da ironik bir dille "şu düşünceyi kafaya takmış durumdayım" der ve Goethe'den bir alıntı yapar: "*Sonsuza dek sürecek (für ewig) bir şey yapmalıyım... İç dünyamı kuşatacak ve beni alıp götürecek bir konuya sonuna kadar dikkatimi vermeyi ve bu konunun üzerinde sistematik bir biçimde çalışmayı istiyorum*" (PLI: 83). Gramsci mektubuna dört çalışma konusu belirleyerek devam eder: İtalyan aydınları, karşılaştırmalı dilbilim, Pirandello ve tefrika romanlar ve son olarak da edebiyatta popüler beğeni. Gramsci, bu dört konunun farklı aşamalardaki ve gelişme evrelerindeki halkların yaratıcı ruhuyla derinden ilgili olduğunu düşünüyordu' (PLI: 84). Elbette *Hapishane Defterleri*'n-

4) "Praksis Felsefesinin üzerine bina edildiği deneyim şematikleştirilemez, o tüm çeşitliliği ve çok katlılığıyla tarihtir...." (SPN: 428).

de bunlardan çok daha fazla konuya değinilmektedir. Defterlerde Pirandello'nun üzerinde fazla durmamasına rağmen isminin habire karşımıza çıkmasının temel nedeni "halkın yaratıcı ruhudur". Bunu başka bir dille ifade edecek olursak, bu ruh İtalyan halkının (hem aydınların hem de halk kitlesinin) farklı zamanlarda ve yerlerde içinde yaşadıkları koşulları nasıl kavradıkları göstermektedir.

Gramsci'nin hapishane çalışmaları için tasarladığı bu ön çalışma taslağı eğer kültürü en genel anlamıyla alacak olursak fazlasıyla kültürel bir projedir. Gramsci'nin kültürel konulara ilgisi ilk yazılarında bile oldukça belirgindir. Buttigieg'e göre, *L'Ordine Nuovo* grubunun kültürel meselelere olan ilgisi (*L'Ordine Nuovo*'nun kendisini sosyalist kültür gazetesi olarak adlandırdığını hatırlayalım) Gramsci'nin üzerlerindeki etkisinin bir sonucuydu. İlerki bölümlerde, kültür kavramına ve kavramın çeşitli kullanımlarına bakmaya ve hangi anlama geldiği fazla değişken ve karmaşık olan bu sözcüğü Gramsci'nin nasıl kullandığını göstermeye çalışacağım. Ancak, öncelikli olarak, Gramsci'nin nasıl bir düşünür olduğuna dair genel bir açıklama yapmak ve ilgilendiği konulara genel yaklaşım biçimini gözler önüne sermek gerekmektedir.

Gramsci'nin etkisi sonsuza dek sürecek bir şey yapma arzusundan söz etmek iyi bir başlangıç noktasıdır. Bu, kendini adamış-inanmış militan devrimcinin, her ne kadar tırnak işaretleriyle ironi yapmaya çalışsa da, kendi çalışma planını Goethe'nin çıkar gütmeyen araştırmacılık kavramıyla dile getirmesi biraz garip değil midir? Burada Gramsci'nin bir kuramcının kendini geçmişten, eski dilden ve düşüncelerden soyutlamak-koparmak istese bile, yeni olanın kendisinin geçmişe bir cevap niteliği taşıdığının ve onun kendisinin geçmişle ilintili olmaktan başka çıkar yolu olmadığının bilincinde olduğunu belirtmek gerekir. Paradoksal olarak yeni olan, ne denli devrimci olursa olsun (eğer

anlaşılmak isteniyorsa) en azından başlangıçta varolan dil ve kavramlarla kendini ifade etmek zorundadır. Düşüncelerinin olabildiğine açık ve ulaşılabilir olmasına çalışan Gramsci'nin bir strateji olarak varolan bir terimi alıp, olduğu kadarıyla esnettiği ve hatta anlamını ters yüz etmeyi benimsediği söylenebilir. O halde Gramsci, Walter Benjamin'in metaforlarına benzer bir biçimde dili alışılmasının tersine kullanıp[5], oyunbaz bir biçimde ama aynı üslupla, Marx gibi kendisinin de reddettiği Alman idealizminden çağrışımlar yapan Goethe'ci "*für ewig*" deyişini kullanmakta, anlamını tersine çevirerek siyaset dünyasının lekeli, çürümüş dünyasının ötesine uzanan mağrur ve çıkar gözetmeyen aydın olma fikrinin altını oymaktadırlar.

Ayrıca Gramsci, *für ewig* kavramıyla hapse girene kadar yazdığı ve daha sonra Tatiana'ya yazdığı bir mektupta "o günün koşullarına uygun yazılan" (PLII: 66) gazete yazılarıyla daha derin ve nitelikli çalışmaları arasındaki ayrıma dikkat çekmektedir. Önce Sosyalist sonra da Komünist Parti'de gündelik mücadeleler düzlemindeki strateji ve taktiklere dair tartışmaların körüklediği polemik niteliğinde yazılar yazmakla hapishanede tecrid edilmesinin izin verdiği ölçüde, meseleleri daha geniş ve genel olarak araştırmacı bir üslupla, yukarıda söz edilen gündelik gerilimlerden uzakta işlemek arasında bir fark vardır.[6] Gramsci kılı kırk yaran bir araştırmacılığa dayanan siyasi, sosyal ve ekonomik gerçekliklerin (ki çoğunlukla geçmişte olmuş bir şeyin önemini sonradan kavrama lüksüne sahip olmayı gerektirir) temelden ve kuramsal bir biçimde kavranmasıyla gündelik politikanın fazlasıyla dağınık dünyasının zorunlu kıldığı strateji geliş-

5)Anne Showstack Sassoon, Gramsci'nin analitik stratejisinin bu yönünü *Gramsci's Subversion of the Language of Politics* (Gramsci'nin Siyaset Dilini Altüst Etmesi) adlı kitabında çok ilginç bir şekilde ortaya koymaktadır (Sassoon, 2000).

6) Buttigieg'in "*für ewig*" mektubuyla ilgili açıcı bir tartışması için PNI: 9-11'e bakılabilir.

tirme çalışması arasında bir ayrım yapmaktadır. Ona göre, her iki tahlil biçimi de eşit oranda gereklidir; ancak önemli olan her ikisinin birbiriyle nasıl etkileştiklerini anlamaktır. Tarihsel çalışmalar üzerine yazdığı bir notunda belirttiği gibi;

> *Bu gibi tahliller, (eğer amaç geçmiş tarihin bir bölümünü yazmak değil ise) bir amaç değil araçtır. Söz konusu tahliller iradenin gücünün en verimli biçimde uygulanabileceği asgari direniş noktalarını açığa çıkararak, taktik operasyonlara yol göstererek, siyasi ajitasyon kampanyası en iyi şekilde nasıl yapılır belirleyerek, kitlelerin en iyi hangi dili anlayabileceklerini saptayarak ve bunun gibi belirli bir pratik eylemi ve iradenin girişimini kanıtlamak amacına hizmet etmekle anlam ve önem kazanabilirler. (SPN: 185)*

Bir başka deyişle, Gramsci gibi inançlı bir eylemcinin "*für ewig*" derken kastettiği tahlil, güncel siyasi mücadelelerin içinde yer aldığı müddetçe anlamlıdır. Fakat bu analiz siyasi stratejiler *önermekle* önceden bilinen cevapları vermez. O halde, yok edilmeleri ve çıkar gütmeleri hedeflenmiştir.

Eğer Gramsci'nin hapishanede üzerinde durmayı hedeflediği konular genel itibariyle kültürle ilgiliyse, kültürün Gramsci için ne anlama geldiği Marksist bir çerçeve içinde daha açık kılınmalıdır. Gramsci'nin Marksizmi, daha sonra da göstermeye çalışacağım üzere, son derece esnek bir Marksizm olup, bu Marksizm'in Sovyetler Birliği'nin Stalinizm'iyle eğer varsa bile çok az ortak noktası vardır. Ancak Gramsci *Hapishane Defterleri*'ndeki projesinin, tıpkı tutuklanmadan önceki çalışmalarında olduğu gibi, kaynağının Marksizm olduğunu öne sürmektedir. Gramsci bu durumu verili kabul etmiş, örneğin toplumdaki temel ekonomik ilişkilerin, Marx'ın terimiyle söyleyecek olursak alt yapının tarihin temel dinamiği olduğunu öne sürmüştür. Ancak bu

Gramsci açısından belirli bir zaman dilimindeki belirli toplumlarda ekonomik yapı ile somut toplumsal gerçeklikler arasında birebir ilişki olduğu anlamına gelmez. Gramsci'ye göre bu ilişki net bir biçimde çalışılması gereken bir sorun olmakla beraber, temel soru "nasıl olup da tarihsel bir hareketin bu yapısal zeminin üzerinden yükseldiği" sorusudur. Gramsci buna praksis felsefesinden kaynaklanan tüm soruların temeli" demektedir (SPN: 431-2).

Praksis felsefesi Gramsci'nin *Hapishane Defterleri*'nde Marksizm'den bahsederken sıkça kullandığı bir ifadedir ve o bu terimi ilk ve kendisi üzerinde çok etkili olmuş, en özgün İtalyan Marksisti Antonio Labriola'dan (1843-1904) almıştır. Yazdığı her şeyi okuyan hapishanedeki sansürcülerin şüphesini uyandırmamak için Gramsci bir dizi dolambaçlı ifadeye de başvurmuştur. Örneğin (asıl adı Vladimir Ilich Lenin olan) Lenin'den bahsederken Illich'i kullanmıştır; praksis felsefesi terimi de bu şekilde açıklanan ifadelerden biridir. Ancak bu saptama bazı Gramsci uzmanlarınca net bir biçimde reddedilmiş; bu dolambaçlı ifadelerin Gramsci'nin Marksizm algısından kaynaklandığı öne sürülmüştür.[7]

Açık olan bir şey varsa o da Gramsci'nin hapishanede Marx'ın eserlerine erişimi hiç olmamasına karşın, Marx'ın *Hapishane Defterleri*'nde önemli bir yer işgal ettiğidir. K. Marx ve F. Engels'in *Feuerbach Üzerine Tezler*, *Komünist Manifesto*, *Ekonomi-Politiğin Eleştirisine Katkı* ve *Kutsal Aile* kitapları ve yazıları Gramsci için özel önem arzetmektedir.

---

7) Bu argüman *Hapishane Defterleri*'nin Almanca tıpkıbasımının önsözünde oldukça ikna edici bir biçimde ortaya konulmuştur (Haug et al., 1994). Almanca tıpkıbasımın girişinin bu bölümünün İngilizce tercümesi Haug'un 2000 tarihli kitabından alınmıştır (Haug, 2000).

Gramsci, temel ekonomik ilişkileri toplumun son kertedeki belirleyicisi olduğunu düşünmesine ve *Hapishane Defterleri*'nde ekonomik meselelere çok yer vermesine rağmen, çoğu yorumcunun aksine Buttigieg'in ısrarla üzerinde durduğu gibi, kendi kuşağındaki Marksistler arasında çok yaygın olan basit ekonomik determinizme şiddetle karşı çıkmıştır. Alttaki alıntı Gramsci'nin böylesi bir indirgemecilikle nasıl alay ettiğini göstermesi açısından önemlidir.

> *Ekonomik batıl inanca yaygın olarak eşitlendiği noktada praksis felsefesi, aydınların en üst zümresi arasında yayılma yeteneğinden çok şey yitirmektedir. Buna karşın bu haliyle beynini fazla yormak istemeyen ama hala her şeyi biliyormuş gibi görünmeye çalışan ikinci sınıf aydınlarla halk kitleleri arasında popülerlik kazanmaktadır. Engels'in belirttiği gibi, birçok insanın, bedelini ödemeden ve cefasını çekmeden tüm tarihin, siyasi ve felsefi hikmetini ceplerinde birkaç kısa formül gibi taşıması çok kolay bir şeydir. (SPN: 164)*

Gramsci'nin herhangi bir siyasi olay, sosyal ilişki veya sosyal grubu tasavvur etme biçimlerinden biri de bunun temel ile, bir başka deyişle toplumun temel ekonomik yapısıyla, organik bir bağının bulunup bulunmamasıdır. "Organik", Gramsci'nin sözlüğündeki en önemli kavramlardan biridir. Gramsci bu örneklerde görüldüğü üzere organik olanla olmayanı birbiriyle daima karşılaştırmaktadır (tüm örneklerde italikler bana aittir). İlk ikisi "Eğitimin ve Kültürün Örgütlenmesi" başlıklı bir Nottan alınmıştır:

> *Okullardaki yaşanan müfredat ve düzen krizi... büyük oranda daha kapsamlı ve genel* ***organik bir krizin*** *bir yansıması ve uzantısıdır. (SPN: 26)*
>
> *Danışma kurullarının kendi görev alanlarını zaman için-*

*de iki "**organik**" cepheye ayırma eğiliminde oldukları söylenebilir. İlki kurulun-yapının kendi özünü oluşturan görüş alışverişine dayalı eylem ve ikincisi de ilk elde aldıkları kararların uzmanlarca sorgulanıp bilimsel olarak incelenmesini içeren teknik-kültürel eylemdir. Adı geçen ikinci eylem yeni bir yapı ile tüm bürokratik organı ve bu kurumlar için teknik malzeme sağlayan uzmanlaşmış kurullarından ayrı olarak ikinci bir memurlar-görevliler grubu oluşturulmuştur. Bunlar az çok çıkar peşinde koşmayan, sanayiden, bankalardan, finans kuruluşlarından seçilen gönüllülerden oluşmaktadır. Bu söz konusu kanallar vasıtasıyla kariyer bürokrasisinin demokratik rejimlerin ve parlamentonun kontrolünü ele geçirme yollarından biridir. İçinde bulunduğumuz dönemde, adı geçen mekanizma "**organik olarak**" genişlemekte ve özel kuruluşların büyük uzmanlarını kendi bünyesine katmakta; bu ise zamanla hem rejimin hem de bürokrasinin kontrolünü ele geçirmesini sağlamaktadır.*

*Buradaki durum, siyaset tekniğinde uzmanlaşmış personelle bugünün karmaşık ve büyük ulusal toplumlarının pratik eylemlerinin idaresindeki somut sorunların çözümünde uzmanlaşmış personelin kaynaştırılması eğilimine yol açan **organik** ve zorunlu gelişmedir. Bu nedenle, dışarıdan bir noktadan bu eğilimlerden kurtulmaya yönelik her çaba ahlakçı vaazlardan ve retorik ağıtlardan başka bir şey üretmeyecektir. (SPN: 27-8)*

Belki de en iyi bilinen organik tanımı, Gramsci'nin organik ve geleneksel aydınlar arasında yaptığı ayrımda kullandığı tanımdır. Bu konu altıncı bölümde derinlemesine işlenecektir, burada birkaç alıntı yaparak Gramsci'nin organik kavramını bu bağlamda nasıl kullandığını göstermek istiyorum.

Her sınıfın kendisiyle beraber aaydınlarını yarattığı ve kendi gelişimi sırasında aydınlarını oluşturduğu görülebilir. Yeni sınıfın öne çıkardığı bu ***organik*** *aydınlar yeni sosyal türün ilkel eylemlerinin belli başlı bölümleri üzerine uzmandırlar. (SPN: 6)*

Çeşitli aydın kesimlerin ***organik niteliğini*** *(organicità) ve temel sosyal bir grupla ne kadar iletişim halinde olduklarını ölçmek ve bu kesimlerin işlevleri arasında aşağıdan yukarıya (yapısal zeminden-üstyapıya doğru) sıralamak mümkündür. (SPN: 12)*

Gramsci'nin organikten ne anladığını tamamen içselleştirebilmek için onun filoloji eğitimine ve organik kavramının filolojide ne anlama geldiğine bakılması gerekir. Organik filoloji disiplininde "kelimenin etimolojik yapısına ait olan, ikincil olmayan veya sonradan türetilmeyen" (OED) anlamlarında kullanılmaktadır. Bu ayrım Gramsci'nin Marksizmi'nin merkezinde yer almakta; ona temel ekonomi ilişkileriyle tarihin çeşitli ve önceden kestirilemeyen, oluşumu belirsiz olayları arasında bir ayrım yapmasını sağlamaktadır. Elbette, bu keskin ayrım gerçekliğin karmaşıklığına birebir uyacak diye bir şey yoktur; ancak bu durum bizlere söz konusu karmaşıklık içinde yol gösterici olabilir.

Gramsci için Marx ve Engels'in fikirleri, başlama noktaları, önemli soruları bir çerçeveye oturtma yollarıdır. Ancak belirli bağlamlarda bu sorulara cevap bulunabilmesi, ilintili ampirik gerçekliklerin dikkatli bir biçimde kılı kırk yararcasına çalışılması sayesinde mümkün olacaktır. "Praksis felsefesinin dayandığı deneyim şematize edilemez, o tüm çeşitliliği ve çok katmanlılığıyla tarihtir..."(SPN: 428).

Bazı temel ekonomik gerçeklikler bazı olasılıklara kapı açabilir; ancak bu olasılıkların kesin olarak gerçekleşip gerçekleşme-

yeceği önceden bilinemez. Olasılıkların gerçeğe dönüşmesi için bunların gerçek siyasi hareketlerce tanınması ve bu hareketlerin içinde vücut bulması gerekir. Gramsci'nin ilgilendiği ve *Hapishane Defterleri*'nde büyük yer verdiği düşünürlerden biri de Rönesans'ın İtalyan siyaset kuramcısı Niccolo Machiavelli'dir.(8) Machievelli'de Gramsci'yi büyüleyen şey, onun belirli bir siyasi sürecin (İtalyan ulus-devletinin oluşumu) kuramcısı olarak ele alınabilinmesidir. Machiavelli'nin içinde yaşadığı süre içinde İtalya bir ulus-devlet olabilecek durumdaydı, ancak bu olasılık gerçekleşmemişti. Gramsci Tatiana'ya yazdığı bir mektupta Machiavelli'nin ölümünün dört yüzüncü yılı nedeniyle yazılan makalelere değinerek şunlardan sözeder.

> *"Machiavelli'nin dört yüzüncü ölüm yıldönümü nedeniyle yazılıp çizilenlerden hiçbirinin Machiavelli'nin yazıları ve Avrupa'da ortaya çıkan devletler arasında bağ kurmamasına çok şaşırdım... Bu yazarlar Machiavelli'yi mutlak monarşilerce yönetilen ulus-devletlerin kuramcısı olarak görmemektedirler. Örneğin İngiltere'de Elizabeth, İspanya'da Katolik Ferdinand, Fransa'da 11. Louis ve Rusya'da Korkunç İvan'ın yaptıkları, Machiavelli'nin İtalya'yla ilgili kuramını yaptığı şeyin canlı örnekleridir. Machiavelli'nin dehası, bu ulusal deneyimlerin hiçbirini bilmemesine karşın, -belki haberi de olamazdı- onun söz konusu olayların dönemin ruhunu temsil ettiğini sezmesi ve sistematik bir biçimde ifade etmesinde saklıdır". (PLI: 153)*

Bir olasılıklar alanı olarak tarih görüşü, Gramsci'nin siyasi irade ve fikirlerin üzerinde ısrarla durmasını açıklamaktadır. Tarih-

---

8) Benedetto Fontana'nın *Hegemony and Power: On relation between Gramsci and Machiavelli* (Hegemonya ve İktidar: Gramsci ve Machiavelli İlişkisi Üzerine) Gramsci ve Machiavelli üzerine mükemmel bir incelemedir.

sel olasılıkları gerçekliklere dönüştürmek, bu olasılıkların saptanmasını, çok sayıda insandan oluşan sosyal grupları harekete geçirecek anlatılara dönüştürülmesini ve bu insanların bazı eylemleri olası değil aynı zamanda arzu edilebilir, kaçınılmaz veya Tanrı'nın isteği veya tarihin mantığı vs. vs. görmeye ikna edilmelerini gerektirmektedir. Tarihte hiçbir şey kaçınılmaz veya zoraki değildir.

> *Aslında bir kişi "bilimsel olarak" sadece mücadeleyi önceden kestirebilir. Ancak bu mücadelenin somut anlarını elbette önceden bilemez. Bu somut anlar sürekli hareket halindeki zıt güçlerin bir sonucundan başka bir şey değildir... Aslında bir kişi eyleme geçtiği, iradi bir çaba gösterdiği ve "önceden kestirilen" bu sonuca somut katkılarda bulunduğu ölçüde bir şeyleri önceden kestirebilir. O halde tahmin yürütme kendini bilimsel bir bilme eyleminde değil, gösterilen çabanın soyut ifadesinde ve ortak bir irade yaratmanın pratik biçiminde açığa çıkarmaktadır.* (SPN: 438)

Eğer bir fikir yeterli sayıda insan tarafından paylaşılırsa, daha önce de olduğu gibi maddi bir güce dönüşebilir. *L'Ordine Nuovo* manşetinde "aklın kötümserliği ve iradenin iyimserliği" sloganıyla çıkıyordu. Gramsci kendi siyaset felsefesini çok güzel bir biçimde özetleyen bu ifadeyi, Romain Rolland'dan almıştı. Herhangi bir siyasi durumun açık ve gerçekçi bir tahlilini yapmak kaçınılmaz bir şey iken; özellikle de yönetici seçkinlerin dışında yer alanlar yararına yapılan siyasi bir eylem siyasi iradenin başarıya ulaşma ihtimaline inanmayı şart koşmaktadır.

> *Her filozof tarih ve doğanın birlikteliğinin belirtisi olan insan ruhunun birliğini ifade ettiğine ikna olmuştur. Zaten başka türlüsü de olamazdı. Aslında, böylesi bir inanç olmaz-*

sa, insan eyleme geçemez, yani yeni bir tarih yaratamaz. Yine aynı inanç olmazsa, felsefeler ideolojilere dönüşemez ve pratikte maddi güçlerle aynı güce sahip olan halk inançlarının granitimsi sertliğine erişemez. (SPN: 404)

Fikirler ve inançların tarihte eyleme geçebilen maddi güçlere dönüşmesini açıklamanın bir yolu da onların sınırlı bir aydınlar grubunun ötesine geçip genel kültürün bir parçası oldukları noktaya dikkat çekmektir.

Gramsci'nin kendisi düşünsel anlamda zamanının geniş Marksist kültürünü mesken edinmiştir. Her kültür gibi bu da, kendi karakteristik ifadeleri ve kelime dağarcığı olan bir kültürdür. Kültür kavramının Gramsci için genel olarak ifade ettiği şeyi Gramsci'nin belirli bir oranda, entelektüel çerçevesinin içine yerleştirmeyi gerektirir. Bu kitap dahilinde yeri geldikçe Gramsci'nin içinde düşündüğü ve yazdığı entelektüel çerçeveyi anlaşılabilir kılmak amacıyla kimi okurlara modası geçmiş bir Marksist dil gibi gelebilecek bir dili kullanmayı tercih ettim.

Şimdi Gramsci'ye dair daha önce yaptığım dili alışılmışın tersine incelemek konusuna geri dönmek istiyorum. Bana göre, onun toplum tahlilinin en ilginç yönlerinden biri de "kültür", "ulus", "devlet" ve "demokrasi" gibi genel ve soyut kavramları sürekli olarak sorgulaması ve problematize etmesidir. Gramsci için bu gibi kavramların anlamı söz konusu kavramların kullanıldıkları bağlamla ve sorulan belirli sorularla ortaya çıkmaktadır. Aynı tahlil genç Gramsci için de doğrudur. Örneğin Gramsci'nin daha 1918 yılında, eski gazete yazılarından birinde şöyle dediğini görebiliriz.

Camillo Prampolini'nin proleteryanın bile anlamadığı proleterya hakkında yapılan yorumları neden o halde? Çün-

> *kü Prampolini tüm iyi niyeti ve tahmin yeteneğiyle soyutlamalar bazında düşünmektedir. Proleterya ise pratik bir kurgudur: aslında az çok eğitimli, sınıf mücadelesinden en rafine sosyalist terimlere dek uzanan kavramları, az çok kavrayabilen tek tek proleterler vardır.* (SCW: 32)

Daha sonra *Hapishane Defterleri*'nde Gramsci, Marksizm'in bir toplum kuramı olarak en büyük katkılarından birinin etkileyici bir tınısı olan ama son kertede boş, abartılmış bir soyutlama özelliği gösteren "genel olarak insan" kavramını reddetmesi olduğunu söyler.

> *"Praksis felsefesi.... çelişkilerle dolu bir bilinçtir. Burada filozofun kendisi birey ve tüm bir sosyal grup olarak sadece çelişkileri kavramakla kalmaz aynı zamanda kendini çatışmanın bir unsuru olarak görür ve bunu bilginin ve eylemin bir koşulu konumuna yerleştirir.* ***İnsan, kendini hangi şekilde sunarsa sunsun, reddedilir ve "genel olarak insan" ve "herkes de var olan insan doğası" ifadelerindeki gibi dogmatik olarak birleştirici kavramlar yadsınır ya da yok sayılır.*** (SPN: 404-5, benim vurgum).

Dil meselesi üzerine bir başka Notunda Gramsci ulusal sınırlar sorununa dikkat çeker:

> *Dil olgusunun, tıpkı diğer tarihsel olgular gibi, keskin bir biçimde belirlenmiş bir ulusal sınırı yoktur... Tarih daima dünya tarihidir ve... kısmi tarihler daima bu tarihin çerçevesi dahilinde varolmaktadır...Ulusal dil kontol edilmesi gerçekten çok güç sayısız kanal aracılığıyla ulusal dil üzerinde etkili olan diğer dillerin çerçevesi olmaksızın tahayyül edile-*

mez. (Kim ülkelerine geri dönen göçmenler, seyyahlar, yabancı gazetelerin ve dillerin okurlarını ve çevirmenler vs. tarafından ulusal dile sokulan yenilikleri kontrol edebilir ki?) (SCW: 181)

Çağdaş İtalyan toplumu ve tarihi tahlillerinde, Gramsci, var olan ve ampirik gerçeklikleri tüm karmaşıklıklarıyla anlamaya çalışmış, onları önceden net bir biçimde belirlenmiş kuramsal kutucuklara sıkıştırmaya uğraşmamıştır. Bunun nedeni Gramsci'nin kuramı reddetmesi değildir. Gramsci dünyayı değiştirmek isteyenlerin onu anlaması gerektiğine bütün varlığıyla inanmış, bununsa kuramı gerekli kıldığını görmüştür. Ancak Gramsci'nin vakit ayırmadığı şey, var olan tarihin somut gerçekliklerinden uzaklaşmış bir kuramdır. *Hapishane Defterleri*'nde "Bizansçılığa Karşı" başlıklı bir Notunda şöyle demektedir:

Keşfi belirli bir pratiğe tekabül eden kuramsal bir gerçeğin genelleştirilip, belirli bir tarihsel dönem için evrensel kabul edilip edilmemesiyle bir sorun ortaya çıkar. Gerçeğin evrenselliğinin kanıtı iki şeyden oluşur. Bunlardan ilki, herhangi bir durumun somut gerçekliğinin daha iyi kavranması için bir uyaran işlevi görmesi, onun keşfedildiği şeyin içindeki halinden farklı olmasıdır. (Bu onun verimli kullanıldığının temel ölçütüdür). İkincisi ise, somut bir gerçekliğin daha iyi kavranmasına yardım ettiği zaman, bu gerçekliğin özgün bir ifadesiymişçesine bu gerçeklikle kendisi arasında bağ kurabilmesidir. Gerçek evrensellik bu bağdaşımda, onun basit mantıksal veya biçimsel tutarlılığında değil de düşmanla karşılaşıldığında kullanışlı bir polemik aracı olup olmamasında yatmaktadır. Her doğru, hatta evrensel gerçek bile etkili oluşunu belirli somut durumlara uygun bir dilde ifade

edilebilmesine borçludur. Eğer böylesi durumlarda belirli terimlerle ifade edilemiyor ve dillendirilemiyorsa, bu sadece lafebelerinin işine yarayabilecek türden Bizansçılık ve skolastik bir soyutlamadır. (SPN 201)

Gramsci'ye göre proleterya, köylü veya ulus gibi kavramlar kuramcının somut gerçekliği anlaması için pratik araçlardır. Söz konusu kavramlar gerçeklik *içinde* var olan şeylere denk düşmezler. Örneğin, Gramsci "Güney Sorununun Yönleri" başlıklı, temel argümanı köylü ve proleteryanın ittifakına duyulan ihtiyacı konu alan makalesinin ilk bölümlerinde İtalya'da bir tek köylü diye bir şeyin olmadığına dikkat çekerek, İtalya'da kendi belirli tarihleri olan ve bu tarihlerin farklı yollarla şekillenmelerini sağladığı farklı köylü toplulukları vardır demektedir. Ona göre, "İtalya'daki köylü sorunu tarihsel olarak şekillenmiştir; bu genel köylü ve tarım toplumu sorunu değildir. İtalya'da köylü sorunu belirli İtalyan gelenekleri üzerinden, İtalyan tarihinin belirli bir gelişiminin sonucu olarak iki tipik ve belirli biçime ulaşmıştır..."(SPWII: 443). Gramsci makalesinin devamında, her siyasi topluluğun harekete geçirmeye çalıştığı belirli köylü gruplarını anlamak için İtalya'nın kırsal kesimlerinin karmaşık düzleminin özenle taslağını çıkarmaya koyulur.

Aslında Gramsci için kuramsal açıdan kullanışlı kavramlar, daha öncede belirttiği üzere, sadece belirli ifadeler olup basit ve dümdüz bir şekilde sınırlanmış şeyler değillerdir. Daha çok bunlar sınırları nereden bakıldığına bağlı olarak değişen, akışkan ve üst üste çakışan ilişki kümeleridir. Burada açık olmakta yarar vardır. Gramsci her zaman bir akış halinde olan ve sabit hiçbir şeyin olmadığı düzensiz bir dünyaya inanmamaktadır. Defterlerini faşist bir hapishanedeyken yazan ve defterlerinin her bir sayfası sansürcünün onayına bağlı biri olarak Grams-

ci'nin belirli iktidar yapılarının gerçekliğinden habersiz olması mümkün olamazdı. Gramsci'nin "Siyasetin Öğelerinde" belirttiği gibi, "asıl öğeler, en temel şeyler, ilk unutulan şeylerdir... İlk öğe-unsur, yönetenler ve yönetilenlerin, liderler ve liderlik edilenlerin gerçekten var olduklarıdır" (SPN: 144). Gramsci'ye göre, yönetilenler ve yönlendirilenler işçiler (veya proleterya) ve köylülerdir. Ve belli bağlamlarda Gramsci proleterya veya köylülerden, tek bir grupmuş gibi sözetmenin uygun olduğunu düşünmüştür. "Güney Sorunun Yönlerini", şu sözlerle bitirir: "...sadece iki sosyal kuvvet gerçekten ulusaldır ve geleceğin taşıyıcısıdır. Bunlar proleterya ve köylülerdir" (SPWII: 462).

Gramsci'nin Marksizmi'nin ana hatlarını bu şekilde ortaya koyduktan sonra, bu bölümün son kısmında *Hapishane Defterleri*'nin düzenine ve biçimine dair bir şeyler söylemek istiyorum. Acaba Gramsci *für ewig* bir şey yaratma isteğiyle nasıl bir metinden bahsetmektedir?

"Für Ewig" Bir Şeyler

Bir süre sonra hücresinde yazma izni alan Gramsci, sık sık nükseden hastalık nöbetlerine rağmen, defterleri üzerinde yoğun bir şekilde çalışmaya koyulmuştur. Çok hasta olup artık yazılara devam edemez hale geldiğinde Gramsci, otuzdan fazla defter doldurmuştu. Gramsci defterleri yazarken, bir defteri doldurup diğerine geçme yoluna gitmemiştir. Farklı konuları işleyeceği, birden fazla konu üzerine aynı anda eğildiği farklı defterler kullanmıştır. Ancak bir Notun neden bir defterde yer alıp diğerinde yer almadığı konusu pek net değildir. Daha çok yazılar bir dizi nottan oluşmuş olup, bitmiş bir eser veya bitmiş eserler seçkisi değildir. Buttigieg'in deyimiyle tüm notlar eğretidir; "yazarının defterlerin hiçbir bölümünü (az çok basılmaya hazır addetmediği veya) basılmaları için kaleme almadığı açıktır" (PNI:

x). *Hapishane Defterleri*'nde gördüğümüz, defterlerin her bir parçasının tek bir bütünün parçası gibi görünen büyük goblen parçaları türünden bir şey oldukları ve birbirlerine nasıl uydukların hemen ortaya çıkmasıdır.

Defterlerin bölük pörçüklüğü *Hapishane Defterleri*'nin "zorluk" nedenlerinden biri olarak öne sürülmektedir. Bu durum, *Hapishane Defterleri*'nden faydalanmak isteyen antropologların neden Stuart Hall veya Raymond Williams gibi ikincil kaynaklara yöneldiklerini açıklamaktadır. Defterlerin bölük pörçüklüğü için öne sürülen nedenlerden biri de hapishane koşulları altında derlenmeleridir. Bu koşullar; Gramsci'nin onları faşist bir hapishanede yazması, gardiyanlarından çalışmayı istediği her konuyla ilgili her an izin almak zorunda olması, yazdığı her sayfanın hapishane sansürcüleri tarafından didik didik edilmesi ve onaylanması, akademik bir kütüphane olanağından yoksun oluşu nedeniyle sürekli olarak temel-anahtar kaynaklar konusunda hafızasına güvenmek zorunda kalmasıdır. Ancak tüm bunlarla birlikte Gramsci'nin *Hapishane Defterleri*'ni bölük pörçük bir dizi nota indirgemek biraz garip bir durum değil mi?

Elbette bunda bir miktar doğruluk payı yok değildir. Gramsci daima üretken bir akademisyen olmuştur. Aldığı akademik eğitimi zorlukla kazanmış; ciddi bir akademisyenin zorlu ve dikkatli çalışmalarına her zaman saygı duymuştur. Tatiana'ya yazdığı mektuplarında, eskiden gazeteye yazdığı yazılarından yüz çevirdiğini söylemekte ve mektuplarından birinde şöyle demektedir: "*On yıllık gazetecilikte, dört yüz sayfadan oluşan on beş-yirmi ciltlik kitaplar kadar yazı yazdım. Ancak bu yazılar o gün için yazılmışlardı ve kişisel düşünceme göre o gün içinde öleceklerdi. Gazete yazılarımın kitap olarak derlenip yayınlanmasına, hatta küçük bir derlemenin bile yapılmasına, hiçbir zaman izin vermedim*" (PLII: 66). Gene Tatiana'ya yazdığı bir başka mektubunda, o dönemde

üzerinde çalıştığı "Güney Sorununun Yönleri" adlı makalesini, ki söz konusu makale Buttigieg'e göre "kendi çapında sosyo-politik kurama büyük bir katkıdır" (PNI: 22), benim en aceleye gelmiş ve yüzeysel makalem diye nitelemektedir (PLI: 22). *Hapishane Defterleri* kendi iğreti içeriği hakkında pek çok itiraz ile doludur.

Gramsci dilettantizm'e (bilmeden bilirmiş gibi yapma) amansız bir biçimde karşı çıkmıştır. Ayrıca onun en son ilgilendiği şey ne kadar zekice olursa olsun oradan buradan esinlenen, temelsiz düşünceler üretmektir. Bu düşmanlık Gramsci'nin tutuklanmasını izleyen birkaç ay boyunca onunla Ustica Adası'ndaki hapishanede bulunan Guiseppe Berti'ye yazdığı bir mektubunda da karşımıza çıkmaktadır. Berti ve Gramsci, diğer siyasi tutuklularla birlikte Ustica'daki mahkumlar için bir okul kurmuş; Gramsci Milano'ya nakledildikten sonra Berti ona bir mektup yazarak okulun devamı için ne önerdiğini sormuştur. Gramsci sert, oldukça kısa ve karakteristik bir cevap vermiştir: "Sana öğüt vermeyi hatta senin de dediğin gibi bir dizi ilhamdan ibaret bir hikaye kotarmayı zor bir şey olarak görüyorum. Ben kişisel olarak ilhamın bir çukura gömülmesi ve birinin bunun yerine en net ve belirli deneyimlerin, yansız ve nesnel öz-eleştirilerin kaynaklık ettiği bir yöntemi izlemesi gerektiğine inanıyorum" (PLI: 119). *Hapishane Defterleri*'ni okurken daima işine özen gösteren ciddi bir akademisyen olmaktan ne denli uzak düştüğünün acısını çeken bir aydın olarak Gramsci'nin itirazları ve *Hapishane Defterleri*'nde başarabildikleri göz önüne alınmalıdır. Bu açıdan, Gramsci'nin *Hapishane Defterleri*'ndeki projesinin içeriğini anlamak ve ilgilendiği sorunları nasıl ele aldığını görmek defterlerin hangi zor şartlar altında yazıldıklarını açıklamak kadar bölük pörçük karakterlerini kavramak için de önemlidir.

Gramsci *Hapishane Defterleri*'nde Taţiana'ya yazdığı mektupta belirttiği konulardan çok daha fazlasını kapsayan sorunlarla boğuşmaktadır. Gramsci'nin çalışmaya başladığı projesinin gelişimi onun nasıl bir Marksist olduğuyla yakından ilintilidir. Ona göre Marksizm bir tarih bilimidir ve bir notta belirttiği üzere "bir insan siyaset ve ekonomiyi tarihten soyutlayamaz. Hatta siyaset biliminin özel meseleleri, sanat ve ekonomi bilimi ve ekonomi-politik de tarihten koparılamaz... Tarih, siyaset ve ekonomi organik bir birlik oluşturur..."(SPN: 431). Gramsci'nin *Hapishane Defterleri*'ndeki temel projesi İtalya bağlamında bu organik bütünlüğün incelenmesidir. Elbette bu incelemede İtalya'nın anlaşılması, İtalya'nın daha genel küresel düzlemle ilişkilerinin kavranmasını da gerektirmektedir. Ancak böylesi büyük bir projenin başarıya ulaşabilmesi söz konusu projenin daha küçük ve başa çıkılabilir parçalara ayrıştırılması ile mümkün olacaktır. Gramsci'nin bu ayrıştırmayı gerçekleştirme biçimlerinden biri de, daha önce Tatiana'ya yazdığı mektubunda belirttiği gibi aydınlar, popüler kültür gibi bazı konuları seçmek ve belirli bir konuya dair bir dizi not tutmaktır. Gramsci'nin bir dizi defteri aynı dönemde tutması ve her bir defteri bir konuya ayırması düşüncelerini düzenlemek için kullandığı yöntemlerden biridir. Tatiana'ya kendisine daha fazla defter gönderip gönderemeyeceğini sorduğu bir mektubunda, "defterlerin çok büyük olmamasını en fazla kırk-elli sayfalık olmalarını rica etmiş. Böylece defterlerin karmakarışık bir yığın, bir hokus-pokus derlemesine dönüşmeyeceğini söylemiştir. Gramsci, "ben bu küçük defterlere bu notları yeniden dizmek, konu başlıklarına ayırmak ve böylece onları sistematik hale getirmek için ihtiyaç duyuyorum" demiştir (PNI: 37).

Aynı zamanda, Gramsci farklı konu başlıkları arasındaki organik bağın ve bir konu üzerine düşüncelerinin, küçük bir kalkış

noktası farkıyla bir başka başlık altında toplanabileceğinin daima farkındadır.

Ayrıca Gramsci'nin yapılan işe özen gösterilmesini salık veren akademik standartları ile organik birlik dediği şeyle uğraştığı gerçeği, üzerine eğildiği herhangi bir konunun çok daha fazlasını içerme eğilimi göstermesine neden olmaktadır. Tatiana'ya 1931 Ağustos'unda yazdığı mektup adı anılmaya değer akademik bir çalışmanın zorluklarını ve zorunluluklarını gözler önüne sermesi bakımından oldukça dikkat çekicidir. Mektubuna ciddi bir çalışmanın dokümantasyon aşamasından çalışma ve geniş kütüphaneler gerektiren değerlendirme aşamasına nasıl geçtiğini anlatarak başlayan Gramsci, sözlerine bir konunun nasıl olup da baş edilmesi imkansız boyutlara ulaştığının örneğini vererek devam eder. Bu pasaj tamamen alıntılanmaya değerdir, çünkü Gramsci'nin ilgilendiği konulara nasıl yaklaştığını gözler önüne sermektedir. Gramsci'nin seçtiği örnek, belli bir bölümü devlet ve İtalyan halkının gelişimine bağlı olan İtalyan aydınlarıdır. Gramsci mektubunda şöyle demektedir:

> *Araştırmayı temel çizgiler düzleminde yürütmeye kalksak bile, son derece geniş çaplı bir iş olmaktadır. İnsan ister istemez Roma İmparatorluğu'na ve İmparatorluğun neden olduğu kozmopolit (varlığını imparatorluğa borçlu ve bağlı) aydınların ilk ortaya çıkışına kadar inmek zorunda kalmaktadır. Daha sonra da imparatorluğun entelektüel kozmopolitanizmine bir Avrupalı kast biçimini miras bırakan Papalığın ve Hristiyanlığın kilise örgütlenmesine bakması gerekmektedir. Ulusal İtalyan aydınlarının doğuşu konusunu, yani Devlet ile Kilise arasındaki ilk mücadelelerin başlamasından ve yargılama yetkeciliği (jurisdictionism) akımının 18. yüzyılda açığa çıkmasından sonra ortaya çıkışını ancak böy-*

lece açıklayabiliriz. O tarihe kadar İtalyan aydınları kozmopolit idiler, evrensel ve ulusal olmayan düzlemde (kilisenin ve imparatorluğun hizmetinde) bir görev üstlenmişlerdi, başka ulusal devletlerin örgütlenmesine uzman ve teknik eleman olarak katılmış ve bütün bir Avrupa için yönetici kadro olmuşlardı. Ancak bu aydınlar hiçbir zaman ulusal bir kategori ve ulusal sınıfların bir uzmanlar grubu olarak bir araya toplanmamıştır. Senin de gördüğün üzere, bu konu bir deneme dizisine rahat rahat kaynaklık edebilir; ancak bunun için son derece geniş ve bütün ayrıntıları kapsayan bilgilere ihtiyaç vardır. Üniversitedeki filoloji eğitimimden gelen katı alışkanlıklarımı unutmamalısın; belki de bu eğitim bende gereğinden fazla yöntem düşkünlüğü yaratmıştır. Belki de onun için böyle ince eleyip sık dokumaktayım, kim bilir? (PLII: 52)

Hapishane Defterleri'ni oluşturan bir dizi nota bakmanın bir yolu da onların biçimleri aracılığıyla Gramsci'nin kendi metodolojik tereddütlerini ortadan kaldırdığını varsaymaktır. *Hapishane Defterleri*'nin tamamında Gramsci'nin bu gibi itirazlarına çok sık rastlarız:

Bu argümana dikkat et. Genellikle, bütün bu notların iğreti ve kalemden kağıda doğrudan geçirilmiş olduklarını göz önünde tut: Notlar yeniden gözden geçirilmeli ve ayrıntılı bir biçimde incelenmelidir, çünkü notlar hiç şüphe yok ki net olmayan noktalar, anakronizmler (çelişkiler) ve yanlış bakış açıları vs. içermektedir. Bununla yanlış yaptığım imasında bulunmuyorum, sadece bunun bir anımsatma işlevi görmesini istiyorum. (PNI: 33.)

Sıkça karşımıza çıkan böyle anımsatmalarla Gramsci, hem kendini tekrar tekrar temin etmekte hem de bizleri, yani okuyucularını, bir insanın farklı bir noktadan, daima daha başka bir şeyler vs. söyleyebileceği gerçeği konusunda uyarmaktadır. Bu açık uçluluk *Hapishane Defterleri*'ni bir yandan kelimenin gerçek anlamıyla anlaşılması zor bir eser haline getirirken -ki bu bazı yorumcuları[9] oldukça rahatsız etmiştir-, bir yandan da farklı zaman ve mekanlardan Gramsci'ye yönelmek isteyen kişiler için oldukça verimli olmuştur. Gramsci'nin benimsediği defter tutma biçimi *Hapishane Defterleri*'nin doyurucu bir özetinin yapılmasının önüne geçmiştir. Son kertede, Gramsci'nin *Hapishane Defterleri*'ndeki projesinin esasını anlamanın defterlerin kendisini okumaktan geçtiğini söylemeliyiz.

Gramsci'nin analitik üslubunun söylemeden geçemeyeceğimiz, son bir özelliği de diyalojik tarzıdır. Gramsci süregiden bir karşılıklı konuşmada bir taraf olarak 1930'da Tatiana'ya mektubunda şöyle yazmaktadır:

> *Eğer Giulia'ya (Gramsci'nin eşi)*[10] *bu mektubu da gönderirsen, benim bastırmayı başaramadığım psikolojik ihtiyacımı dillendiren isteğimi de okuyacaktır. Belki de bunun nedeni bütün entelektüel kafa işleyişimin polemiklerden oluşmasından ileri gelmektedir. Hatta "hiçbir çıkar gözetmeksizin", bir çalışmayı sadece o çalışma için yapmak benim için çok zor bir şey. Ara sıra, ancak çok ender olarak, bir düşünceler silsilesine kapıldığım zaman, -lafın gelişi- kendimi onların kendi var-*

9) Genelde *Selections from Prison Notebooks*'un (*Hapishane Defterleri'nden Seçmeler*) uzman editörleri bile bu konuda şikayet etmektedir. "Gramsci tekil, doyurucu bir sivil toplum veya devlet tasavvuru geliştiremedi" yargısı buna örnektir (SPN: 207).
10) Guilia Schuct çeşitli sağlık sorunları yaşıyordu ve Gramsci'yle çok düzensiz bir biçimde biraraya gelmeleri onu çok üzüyordu.

> *lıklarının tahliline adamaya yeterli buluyorum. Normal zamanlarda,* ***herhangi bir entelektüel uyarı için bu diyalojik veya diyalektik bakış açısının dışına çıkmam gerekiyor.*** *(PLI: 369, benim vurgum).*

Hapishane Defterleri'nde Gramsci pek çok kişiyle karşılıklı konuşma halindedir. Konuşmalarındaki taraflar Gramsci'nin hapishanede erişebildiği gazete ve dergilerde orta karar yazılar yazan yazarlardan, Croce gibi temel entelektüel figürlere kadar uzanan bir dizi kişidir ve Gramsci yazılarında onlarla tartışmaya girişir, onlara karşı çıkar ve cevap verir. Bazen, Gramsci'nin bu insanlarla altmış yıl önce konuşması ve tartışmalardan bazılarının tarihin sislerinde kaybolması gibi nedenlerden ötürü, *Hapishane Defterleri*'ni okumak insanda bazen bir telefon konuşmasının sadece bir tarafını duymak gibi bir his uyandırabilir. Bu nedenle, Gramsci'nin kültür sorunuyla ilgili görüşlerinin taslağını çıkarırken, bazı olası dinleyici ve karşı taraflar hakkında bilgi verme yoluna gittim.

Bu bölümde Gramsci'nin tüm yaklaşımının altını dolduran onun Marksizm anlayışına değindim. Ancak daha önce de belirttiğim üzere, Gramsci'nin Marksizmi hiçbir şekilde kalıplaşmış ve dogmatik olmadığı gibi, tüm fikir, inanç ve genel olarak söylemi ekonomik altyapının bir yansıması olarak görmektense, tüm bunları ona dahil bir şey olarak ele almaktadır. Gramsci'nin terimleriyle söyleyecek olursak, bunların tümü ekonomik altyapının organik bir parçasıdır. Bu bölümü belli kavramların gerçekliği nasıl şekillendirdiğini anlatan bir alıntı ile bitireyim. Bu Not ayrıca, Gramsci'nin tartışmacı üslubunu göstermesi açısından önemlidir.

Bu örnekte Gramsci'nin tartıştığı kişi, filozof Bertrand Russell'dır:

Bu arada Bertrand Russell'ın küçük bir kitabındaki örneği anımsıyabiliriz. Russell aşağı yukarı şöyle demektedir: İnsanın yeryüzündeki varlığı olmaksızın Londra veya Edinburgh'un var olduklarını düşünemeyiz; ama bugün biri kuzeyde diğeri güneyde olmak üzere Londra ve Edinburgh'un bulundukları uzaydaki iki noktayı tahayyül edebiliriz. Buna şu şekilde karşı çıkabiliriz: İnsanın varlığı düşünülmeksizin düşünmek diye bir şey düşünülemeyeceği gibi, genel olarak herhangi bir olayı ya da ilişkiyi ancak insanın var olması ölçüsünde düşünebiliriz. İnsan olmazsa kuzey, güney, doğu, batı ne ifade eder ki? Bunlar gerçek ilişkilerdir. Bununla beraber insan ve uygarlığın gelişmesi olmaksızın bunlar var olamazlar. Şu da açıkça bilinmelidir ki, doğu ve batı soyut ve üzerinde uzlaşılmış bir şekilde var olan kavramlardır, yani tarihseldirler. Çünkü gerçek tarihin dışına adım atıldığı zaman, dünyanın her noktası doğu ve batıdır. Bu durum, söz konusu terimlerin genel olarak hipotetik melankolik adamımızdan çok Avrupa'daki, dünyanın her bir köşesine yayılmış hegemonyaları nedeniyle, kültürlü üst sınıfların bakış açılarının kristalleşmesinin bunların oluşma nedeni olduğu göz önüne alındığında daha kolay anlaşılır. Japonya sadece Avrupa için değil aynı zamanda Californialı bir Amerikalı ve hatta bir Japon'un kendisi için bile Uzak Doğu'dur. Bu Japon, İngiliz siyasi kültürünün etkisiyle Mısır'ı Yakın Doğu diye adlandırıyor olabilir. O halde coğrafi terimlere yapışan tarihsel içerik nedeniyle doğu ve batı deyimleri aynı uygarlıklarla ilgili karmaşık durumlar arasındaki ilişkileri gösterir olmuşlardır. Bu nedenle İtalyanlar Fas'tan söz ederken burayı bir doğu memleketi olarak tahayyül eder, bunu Müslüman ve Arap uygarlıklarını düşünerek yaparlar. Bu tahayyüller bir açıdan gerçek olmakla beraber, gerçek olayları

karşılamaktadır. Bu kavramlar karadan veya denizden yolculuğa olanak tanımakta, birinin varmayı hedeflediği yere varmasını, geleceği kestirmesini, gerçekliği nesneleştirmesini ve dış dünyanın nesnelliğini anlamasını sağlamaktadır. Rasyonel ve gerçek böylece bir olmaktadır. (SPN: 447-8)

Antropoloji ve Kültür: Birkaç Varsayım

Bir megatheryumdan veya mamuttan kalan küçük bir kemik parçasından, onların yaşarken nasıl şeyler olduklarını çıkarsamak Cuvier'in özel yeteneğiydi; ama unutmamalı ki bununla bir fare kuyruğundan kalanları deniz yılanına benzetmek de mümkündür. (PLI: 302)

Öncüller

Bu bölümde antropoloji disiplinindeki kültür kavramı tartışılacaktır. Eğer bizler antropologlar olarak Gramsci'nin kültür üzerine yazdıklarından yararlanacaksak, sadece Gramsci'nin kültürden söz ederken ne demek istediğini bilmemiz yeterli değildir; bunun yanı sıra, bizlerin terimin neleri içerdiğini ve hangi örtülü varsayımlar üzerine bina edildiğini de bilmemiz gerekir. Kitabın bu bölümünün, kültür kavramının antropoloji disiplinindeki kullanımının tarihiyle ilgili olmadığını söyleyerek başlamak istiyorum. Benim üzerinde durduğum konu biraz daha küçük ölçekli ve antropolojik kültür kavramının yakasına yapıştığına inandığım, kültürün doğasına dair bazı varsayımlarla ilgili olacak. Yapmak istediğim şey bazılarına göre disiplinin tarih dışı ve fazla basit bir portresini sunmak ve disiplinin zengin ve karmaşık tarihine haksızlık etmek olabilir. Disiplinin tarihi, kültür adı verilen şeyin farklı şekillerde anlaşılmasının örnekleri ile doludur. Bu konulardaki çeşitliliği ve tartışmaları çalışmama dahil etmediğim ve göz ardı ettiğim de doğrudur. Ayrıca, bu bölümde kültürün incelenmesini antropolojik projelerinin merkezine oturtan bazı antropologlara odaklanmayı bilinçli bir şe-

kilde tercih ettim. Elbette, saptadığım bu varsayımların antropolojinin kültür konusunu ayrıntılı bir biçimde tanımladığını iddia edemem. Antropoloji içinde gün yüzüne çıkartılacak başka türlü miraslar ve entelektüel silsileler elbette vardır. Bütün yapmak istediğim, son kırk yıldır antropolojiyi kasıp kavuran kuramsal çalkantıların içinden çeşitli şekiller alarak günümüze dek uzanan, uzun ve tarihsel bir geçmişe sahip bu varsayımlara dikkat çekmektir. Elbette bu süreklilik tüm antropologlara genelleştirilebilecek bir şey değildir; ancak böylesi bir incelemeyi değerli kılacak -genellikle belli belirsiz ve kayıt altına alınmamış olsalar da- yeteri kadar örnek vardır.

O halde, bu varsayımlar nelerdir? İlki, kültürlerin bir açıdan sistemlere benzedikleri varsayımıdır. Söz konusu sistemlerin çatışmalardan beri ve homojen olmak gibi bir zorunlulukları yoktur; ancak bu varsayıma göre kültürler kalıplaşmış bütünlerdir (ya da bütünlüklü yapılardır). İkinci olarak, "kültürler" birbirlerinden farklı ve sınırlılık gösteren (belli bir bölgeye veya alana özgü ç.n.) oluşumlardır. Üçüncü varsayım, antropolojinin bir disiplin olarak üzerlerinde yükseldiği toplumların, (modern deyişle Güney Yarıküredeki toplumlar) modernite ve gelenek arasında süregiden temel bir karşıtlık tarafından şekillendirildiğidir. Bugün bu varsayımların dikkate alınmadığı ve sahip oldukları nüfuzu çoktan yitirmiş oldukları söylenebilir. Ancak ben söz konusu varsayımların gölgeliklerde pusuya yattıklarını öne sürüyorum. Bu nedenden ötürü, söz konusu varsayımların günümüz antropolojik yazınındaki izlerini ikinci bölümde daha derinlemesine incelemeyi amaçlıyorum. Bu varsayımların hepsi, Gramsci'nin "kültüre" yaklaşımından tamamen farklı bir anlayıştan kaynaklanmaktadır. Gramsci'nin antropoloji disiplininden gelen okurlarının kolayca kapılabilecekleri yanlış kanı, o kültürden söz ederken söz konusu antropologların veya antropolo

adaylarının (veya okurların) bu kavramı bağlı bulundukları disiplinin kavramıyla karıştırmalarıdır. Gramsci'nin kültüre bakışındaki farklılığı açıklamak için, antropolojinin kültür konusuna akılcı ve mantıklı görünen ama son derece yüzeysel ve ortak duyulardan oluşan[1] ayakbağlarına değinmek ve onları değerlendirmek iyi bir başlangıç noktasıdır. Elbette tüm antropolojinin böylesi kuramsal varsayımlardan muzdarip olduğunu söylemek doğru olmaz; ancak başka bir mecazla söylemek gerekirse, antropoloji içinde hala huzur bulmamış hayaletler vardır. Bu hayaletler elinizdeki kitabın ikinci bölümünün konusunu oluşturacaklardır.

Yukarıda belirttiğim bu üç varsayımın kültür konusuna antropolojik yaklaşımlara nasıl sac ayağı işlevi gördüğünü net bir biçimde ortaya koyabilmek için, üç antropolog üzerinde yoğunlaşmayı seçtim. Bu antropologlar, Clifford Geertz, Marshall Sahlins ve Sherry Ortner'dır. Onları seçme nedenim üçünün kültür sorunu hakkında fazla sayıda eser vermeleri ve antropolojik çalışmalar üzerinde oldukça etkili olmalarıdır. Antropolojik kültür kavramını anlamının Geertz, Sahlins ve Ortner'in eserlerine indirgenemeyeceğinin farkındayım; fakat bu yazarların, ki burada onların eserlerinin birkaçına odaklansam da, antropolojideki başat düşünce biçimlerini net bir biçimde temsil ettiklerine inanıyorum. Bu üç antropolog ayrıca iki antropoloji kuşağının ana temsilcileridir. Geertz 1923, Sahlins ise 1930 yılında doğmuştur ve her ikisi de ellili yıllarda doktoralarını yapmışlardır. 1941 yılında doğan Ortner ise çalışmalarına Geertz'in öğrencilerinden biri olarak başlamış; doktorasını ise çalkantılı altmışlı yıllarda yapmıştır. Bu bölümde İngiliz antropologlarına ve öğrencilerin

1) Gramsci'deki önemli kavramlardan biri olan ortak duyu kategorisine ilişkin bir tartışma için Bölüm Beş'e bakılabilir.

antropolojiye giriş yapmaları için tasarlanmış ders kitaplarına az da olsa değinmeye çalışacağım. Giriş kitaplarının, disiplinin fazlasıyla basitleştirilmiş ve genellikle güncelliğini yitirmiş bir resmini çizseler de, daha ileri seviyedeki okurlara hitap eden kitaplarda adı anılmadan geçilen temel varsayımları aktarmak gibi yararları vardır. Bu bölümün son iki kısmı 1997'de yayınlanan iki çalışmaya ayrılmıştır. Bunlardan ilki James Clifford'ın *Routes* (Rotalar) adlı kitabı, diğeri ise Liisa Malkki'nin bir makalesidir. Bu bölümde, her iki çalışmanın da bu adı konulmamış varsayımların çağdaş antropolojideki tortularına dikkat çektiğini öne süreceğim.

Karmaşık Bir Kelime

Bütün antropologlar kültürün antropoloji disiplininin temel kavramlarından biri olduğu noktasında hemfikirdir. Geertz, ilk olarak 1973 yılında yayımlanan ve sıkça alıntılanan makalelerinden biri olan "Thick Description"da (Kaba Tanım) kültür kavramını 'tüm antropoloji disiplininden türeyen bir kavram olarak' nitelemektedir. (Geertz, 1973a: 4) Bu, pek çok antropoloğun üzerinde anlaşacağı bir iddiadır. Fakat, sadece kültürün nasıl tanımlanacağı bile büyük bir çeşitlilik göstermektedir. 1950'lerde, A. L. Kroeber ve Clyde Kluckholm, kültür kavramının yüzden fazla tanımını derlemişlerdir. Eğer kültürün engin anlam alanına antropoloji dışından tanımları da dahil edersek işler biraz daha karışık hale gelecektir. Raymond Williams önemli çalışması *Keywords*'de (Anahtar Kelimeler) kültürü İngiliz dilinin en karmaşık iki üç kelimesinden biri diye nitelemektedir. Williams'a göre 'bunun nedeni, kavramın farklı entelektüel disiplinler ve birbiriyle çatışan, handiyse uzlaştırılması imkansız düşünce sistemlerinde farklı kavramları karşılayacak şekilde kullanılmasıdır'. (1983: 87) Bununla beraber, antropolojiye bakılacak olur-

sa, disiplinin tarihi boyunca kültür konusunun anlamlarındaki değişiklikler ve dönüşümler olmasına karşın, bazı unsurların kavramın anlamındaki yerlerini korudukları gözlemlenecektir. Çalışmamda az sayıdaki bu ortak varsayımları incelerken ihtilafları, tartışma konusu olan konuları ve bu noktaların zaman içindeki evrimlerini zorunlu olarak göz ardı ettim.

Kültür kavramının antropoloji disiplini içinde zaman içinde kazandığı farklı anlamları anlamak için, kelimenin genel tarihine ve söz konusu anlam değişikliklerinin, bu geniş tarihsel bağlamla nasıl ilişkili olduklarına göz atılmasında bir yarar görüyorum.[2] Belli kavramların tarihleri, kavramların belli bir aralık ve zamanda hangi anlama geldikleri genel tarihsel bağlamdan kopartılamazlar. Bir kelimenin anlamının neden söz konusu zaman aralığı ve dönemde sosyal gerçekliğin belirli bir yönünün adlandırılması için kullanıldığı önemli bir sorundur. Kavramlar, özellikle de toplumsal yaşam ile ilgili olanlar, ihtilaflardan, tartışmalardan ve bir şeylerin sorun olarak algılanmasından doğarlar. Bir kavramın tarihi, onu, pek çok açıdan şekillendirir. Kavramın anlamı hiçbir zaman durağan değildir; anlam daha çok zaman içinde değişme eğilimindedir. Öte yandan, önceki anlamlar kavrama sıkı sıkıya bağlı olup, kavramın sonraki kullanımlarını etkileyebilir. Bir başka deyişle, kavramı oluşturan bağlamla, ki elimizdeki kavram bu bağlam içinde anlamlıdır, kavramın zaman içinde edindiği nisbeten durağan ve kendi etki alanına sahip anlam bütünü arasında karşılıklı bir etkileşim söz konusudur. Bu etki alanı, insanların dünyayı adlarla ve devraldıkları kavramlarla, tamamen olmasa bile belli bir ölçüde, sınırları çizilmiş bir biçimde algılamalarından-kavramalarından ileri gelir.[3]

---

2) Buradaki tartışmam ağırlıklı olarak Williams'ın *Keywords*'üne dayanmaktadır.

3) Sosyal gerçekliğin isimlendirilmesindeki iktidar Crehan, 1997a: 30-5 arasında tartışılmıştır.

İngiliz dilinde kültür sözcüğü, başlangıçta hayvanları ve ürünlerini *yetiştirme süreci*ni anlatmak için kullanılmıştır (1983: 87, Williams'ın özgün vurgusu). Sözcüğün bu anlamları "*tarım*" (agriculture) ve "*bahçecilik*" (horticulture) gibi kelimelerde daha belirgindir. Daha sonraları kültür kavramı insanlığın gelişimi anlamına gelecek şekilde kullanılmış, 19. yüzyılın başlangıcına kadar sözcüğün başat anlamı bu olagelmiştir. Ancak kökleri 17. yüzyılda yatan ve yavaş bir seyir izleyen bir anlam değişimi sonucu -aslında bu değişimin açık bir şekilde izlerini sürebilmek oldukça zordur- sözcük bugünkü çağrışımlarını edinmeye başlamıştır. 18. yüzyılda ortaya çıkan ve kültür kavramıyla yakından ilişkili bir başka kavram ise 'uygarlıktır'. Williams'ın da belirttiği gibi, 18. yüzyıldan itibaren uygarlık sözcüğü "Aydınlanma'nın sekülerlik ve insanlığın ileriye dönük gelişmesine olan vurgularını içermesiyle, Aydınlanma'nın genel ruhunu yansıtmaya" başlamıştır (1983: 58). 19. yüzyılda uygarlık ve kültür (medeniyet ve hars) eşanlamlı olarak kullanılmış fakat 18. yüzyılın sonlarından ve 19. yüzyılın başlarından itibaren, kültür İngilizcedeki modern anlamlarına gelecek şekilde kullanılmaya başlanmıştır. Bu durum, yeni çağrışımların muhtemelen Fransızca'dan gelen cultur ve Almanca'dan gelen *Cultur* (daha sonra Kultur diye telaffuz edilecektir) kelimelerinden yoğun bir şekilde etkilendiğini göstermektedir.

Söz konusu anlam kümelerinin ortaya çıkışı, bu yüzyıllarda Avrupa'yı kasıp kavuran sarsıcı tarihsel olaylarla yakından ilişkilidir. Bu dönemde Avrupa'da Aydınlanma düşüncesi patlak vermiş, Fransız devrimi eski hiyerarşileri alt-üst etmiş ve Napoleon komutasındaki devrimci Fransız ordusu Avrupa'nın ulusal sınırlarını uygun adım ezip geçmişti. Aydınlanmanın ideallerine yanıt olarak -kısmen de olsa- bir başka düşünce akımı ortaya çıkmış ve söz konusu akım Romantizmle özdeşleştirilmiştir. Ro-

mantikler, Aydınlanma'nın seküler rasyonalizmi (akılcılığı) yerine, duyguları, irrasyonaliteyi ve otantik geleneği savunmuşlardır. Ayrıca, hem Romantik hem de Aydınlanma geleneği ile yakından ilişkili olan (her ne kadar farklı dönemlerde ve ülkelerde değişik şekillerde ortaya çıksa da) milliyetçiliğin çeşitli biçimleri mensubu oldukları "ulusların" "ulusal toprakları" üzerinde hakları olduğunu iddia etmiştir. Kültürün bu dönüp duran tarihsel girdapta edindiği yeni anlamlardan biri de, antropolojide genel olarak kullanılan anlamı, yani insan topluluklarının yaşam biçimi olmuştur. Belli bir grup insanın yaşam biçimi diye tanımlanan kültür kavramının soy kütüğünü kurcalamak özellikle de antropolojinin bu tarihin izleriyle dolu olduğunu ifade ettiğim andan itibaren önemli kazanmaktadır.

Buradaki anahtar figürlerden biri de Alman Romantik filozofu Johann Herder'dir. Herder bitiremediği eseri *Ideas on the Philosophy of the History of Mankind*'da (1794-91) (İnsanlık Tarihinin Felsefesi Üzerine Düşünceler) insanlık tarihinin uygar Avrupa kültürüne evrileceği yönündeki Aydınlanma teleolojisini (erekselcilik) eleştirir ve tekil bir kültürden çok kültürlerden söz etmemiz gerektiğini -bu onun radikal çıkışıdır- öne sürer. Herder'e göre, farklı uluslar ve farklı dönemler, farklı kültürlere ev sahipliği yapmakta ve tek bir ulusun içinde çeşitli ekonomik ve sosyal gruplarla ilintilendirilebilecek farklı kültürler bulunmaktadır. Bu durum kültür ve uygarlık terimlerinin birbirlerinin eş anlamlısı olarak kullanımına son vermekte ve kültür uygarlığın alternatifine, hatta karşıtına dönüşmektedir. Terim bu şekilde ilk olarak Romantikler tarafından, özellikle de ulusal ve geleneksel kültürler olarak görülenlerden söz etmek için kullanılmıştır (bu toplumlar genellikle organik bir bütün olarak algılanmaktaydı). Ancak daha sonra, terim yükselen sanayi "uygarlığının" ruhsuz ve mekanik karakteriyle, temel insan ihtiyaçları etrafın-

da örgütlenmiş, daha "otantik" ve eski toplumları karşılaştırmak için kullanılır hale gelmiştir. Bu romantik zıtlığa kitabın ilerleyen bölümlerinde değineceğim.

Tüm bunlara karşın, kültür ve uygarlık terimlerinin eşanlamlı olarak kullanılmasının 19. yüzyılın sonlarına dek devam etmesi, pek çok şeyi uzun bir süre daha karmaşık hale getirmiştir. Antropoloji ders kitaplarında en çok alıntılanan kültür tanımında Edward Tylor, 1871 yılında yayınlanan ve basımının ardından modern antropolojinin temel metinlerinden biri haline gelen kitabı *Primitive Culture*'da (İlkel Kültür) kültürü şöyle tanımlamaktadır: 'Kültür veya uygarlık, en geniş etnografik anlamıyla alınırsa, insanın toplumun bir üyesi olarak edindiği bilgi, inanç, sanat, ahlak kuralları, hukuk, alışkanlık, görenek ve diğer yetenek ve gündelik edimleri kapsayan karmaşık bütün demektir'. Tylor'ın kültür tanımı, bir başka Alman kuramcı, G. F. Klemm'in insan toplumunun ortaya çıkışından itibaren özgürlükte sonlanmasına kadar olan süreçteki gelişimini incelediği *General History of Mankind*'ına (İnsanlığın Genel Tarihi) (1843-52) benzemektedir. 20. yüzyıla geldiğimizde, kültür, uygarlık kavramının eş anlamlısı olarak kullanılmaz olmuş; buna karşın Tylor'dan alıntı yapan antropologlar Tylor'ın kültür tanımından *uygarlık* kelimesini sessiz sedasız çıkartma yoluna gitmişlerdir.

Kültürün "entelektüel, estetik ve ruhsal gelişim süreci" (Williams, 1983: 90) ve genel yaşam biçimi anlamına gelecek şekilde kullanılmasının yanısıra, kültür 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başlarından itibaren yeni bir anlam daha kazanmıştır. Bu kullanımda kavram, entelektüel uğraş özellikle de sanatsal uğraşın ürünü anlamına gelmektedir. Bugün pek çok insan için kültür öncelikli olarak müzik, edebiyat, resim, heykel, tiyatro ve sinema demektir. Bu yeni anlamı, kültürün "genel entelektüel, ruhsal ve estetik gelişim" sürecinin tamamını kapsayacak şekilde

kullanılmasına ve tüm bu sanat dallarının bu gelişimin temsilcisi ve nedeni olarak görülmesine işaret etmektedir.

Bu karmaşık ve çelişkili anlam kümesi göz önüne alındığında, kültürün tek bir "doğru" çağrışımı olması veya tek bir doğru anlama gelecek biçimde kullanılmasına ayak diremenin önemli olduğu fark edilecektir. Dahası Williams'ın da belirttiği gibi;

> *"Önemli olan, genel itibariyle anlamların eriminin geniş olması ve üst üste çakışmalarıdır. Anlamların karmaşıklığı, insanlığın gelişimi ve belli bir yaşam biçimi, sanat ve zeka yapıtları ve uygulamaları arasında karmaşık bir ilişki olduğunu göstermektedir. (Williams, 1983: 91)*

İkinci bölümde ortaya koymayı umduğum şey, tam da bu karışık akıl yürütmenin Gramsci'nin kültüre dair saptamalarının merkezinde yer aldığı konusudur. Ancak antropoloji içinde, özellikle de ABD'de, Herder ve Klemm'in ortaya attıkları kökleri Alman Romantizmi'nde yatan, 'bir yaşam biçimi' çağrışımı kültürün başat anlamıdır. Bu kültür tanımıyla yakından ilgili üç varsayım olduğunu daha önce ifade etmiştim: Bu varsayımlara göre kültürler az çok sistematiktirler, kültürler sınırlıdırlar veya belli bir alan dahilinde etkilidirler. Gelenek ve modernite arasında kurucu ve temel bir karşıtlık bulunmaktadır. Bundan sonraki iki bölümde Geertz, Sahlins ve Ortner'ın belli başlı yazılarında ve birkaç popüler antropoloji ders kitabında bu üç varsayımın izini süreceğim. Bu kitapta, Victor Turner'ın çok etkili olmuş makalelerine de değinmeden edemeyeceğim. Son bölümde, çağdaş antropolojik yazına geri döneceğim. Bu çalışmanın daha önce ifade ettiğim konular üzerine yoğunlaşacağını bir kere daha ifade etmekte yarar görüyorum. Bu açıdan, özet niteliğindeki ve taslakvari bu çalışmanın çoğu antropoloğun kültüre dair in-

celikli ve ayrıntılı açıklamalarının hakkını yeterince vermesi beklenemez. Bunu'n dışında, yukarıda bir kez daha değindiğim varsayımların zorunlu olarak yanlış oldukları yönünde bir kanı uyandırmaya çalışmadığımı söylemeliyim. Benim amacım oldukça farklı antropologlar tarafından antropolojik faaliyetin nesnesi kılınan kültürün doğasına yönelik bu varsayımların ve ortak zeminin bir taslağını çı68karmaktır.

"....Gerçek Yaşamın Gayri-Resmi Mantığı"

Kültürlerin belli bir açıdan yerleşmiş bilgi, inanç, sanat, ahlak kuralları, hukuk, alışkanlık, görenek, davranış bütünü olduğu fikri, bir yaşam biçimi olarak kültürün göbeğinde yer alır.. Bu antropolojinin kültür tanımı olarak da görülebilir. Pekiyi biz bundan ne anlamalıyız? Roger Keesing, yürürlükteki kültür teorilerini saptamaya çalıştığı, 1974 yılında *Annual Review of Anthropology* dergisinde yayımlanan makalesinde, antropoloji içinde birbiriyle çatışan ve kültürü yeniden kavramaya çalışan teorilerin dört genel kategori içinde değerlendirilebileceğini öne sürer. Bu dört kategoriye göre, kültürler ya doğal çevreye uyum göstermemizi sağlayan sistemlerdir; ya bilişsel sistemlerdir; ya yapısal sistemlerdir, son olarak da simgesel sistemlerdir. Marvin Harris, D. Schneider, Claude Lévi-Strauss ve Clifford Geertz gibi antropologlar pek çok konuda anlaşamamalarına karşın, kültürü bir tür sistem olarak ele almaları hususunda aralarında bir çeşit uzlaşma vardır. Bu kültürel sistemlerin kendi aralarında çatışan ve çelişkili öğeler içerdikleri düşünülebilir. Zaten birçok antropolog da çatışma ve çelişkilere yoğunlaşmıştır. Ancak bu çatışma durumu ve çelişki, ayrı kültürel oluşumların içinde veya farklı kültürler arasında var olan bir şey olarak ele alınmıştır.

Son otuz yılın en nüfuzlu antropologlarından biri olan C. Geertz, kültürleri kalıplaşmış bütünler olarak ele almaktadır. Ge-

ertz için kültür, öncelikli olarak, inançlar ve fikirler alanıdır. "Thick Description" makalesinde kültürü antropoloji disiplinin çevresinde örgütlendiği bir kavram olarak niteledikten sonra, kültür kavramını kullanış biçimini şu sözlerle açıklar:

> *Aşağıda uygulamasını göstermeye çalışacağım ve benimsediğim kültür kavramı, esasen semiyotik (göstergebilimsel) bir kavramdır. Marx Weber'e inanacak olursak, insan kendi eğirdiği anlam ağlarına takılı kalmış bir hayvandır. Ben kültürü işte bu ağlar olarak ele alıyorum. Dolayısıyla onun incelenmesini yasa arayışında bir bilim olmaktan çok, yorum peşinde koşan anlam arayışında bir bilimin konusu gibi görüyorum.(1973a: 5)*

Interpretations of Culture'da (Kültürün Yorumları) yayınlanan ve "Thick Description" makalesinden daha önce yazdığı bir makalede, Geertz yukarıdaki kültür tanımını daha az mecazlı süslemelere girişerek, ayrıntılı bir biçimde açıklar:

> *Savunduğum kültür kavramı, tarihsel olarak aktarılmış, simgelerde vücut bulmuş anlam* ***kalıpları****dır. Simgesel bir biçimde ifade edilen bu miras alınmış tasavvur* ***sistemleri*** *aracılığıyla insanlar, birbirleriyle iletişim kurar, yaşama dair tutumlarını sürdürür ve bilgilerini geliştirirler. (1973b: 89, vurgular bana aittir)*

Geertz'e göre kültür "anlam ***kalıpları***yla" ve "geçmişten devralınmış kavrayışlarla" ilişki içindedir. Tüm bu parça ve parçacıklar bir araya gelerek, kültürü az çok kendi iç bütünlüğü olan, sistematik bir bütün haline getirir. Geertz'in *Thick Desciption*'da belirttiği üzere, kültürel incelemenin doğru nesnesi "gerçek yaşamın gayri-resmi ***mantığıdır***" (1973a: 17, vurgular bana aittir).

Antropoloji disiplininin bir başka önde gelen ismi Marshall Sahlins'tir. Sahlins; kariyerine kültürel ekolojist olarak başlamış; daha sonraları Lévi-Strauss'un etkisiyle daha yapısalcı bir bakış açısı benimsemiştir. Sahlins'in eserlerinde kültür ve tarih arasındaki ilişkinin nasıl kuramsallaştırılacağı sorunu önemli bir yer tutar. Konuyla ilgili makalelerini derlediği, 1985 tarihli *Islands of History*'nin (Tarih Adaları) ana teması, antropologların yapı adını verdikleri, kültürel düzenin simgesel ilişkilerinin tarihsel bir şey olduğunu göstermektir (1985: vii).[4] Sahlins söz konusu makalelerinde Hawaii, Fiji ve Yeni Zelanda gibi adaların tarihini açıkladığına inandığı ve bu adaların tarihsel değişimini kapsadığını, hatta değişimlerini kuramsallaştırdığını düşündüğü kültürün belirleyici rolüne dikkat çeken antropolojik bir yaklaşımı kanıtlamaya girişir. Onun için temel sorun "Toplum tarafından yaratılmış bir şey olarak kültürel düzenin ve bunun insanlar tarafından deneyimlenmesinin, yani geleneklerdeki -fiilị- ve eylemlerdeki -asli- yapının ikili varoluşu ve bu varoluşlar arasındaki karşılıklı etkileşim"(1985: ix) sorunudur. Burada varlığından şüphe edilmeyen şey, kültürel bir düzenin varlığının kendisidir. Sahlins'in üzerinde ısrarla durduğu nokta, antropoloji tarafından çalışılan farklı kültürlerin farklı tarihsellikleri olduğudur (1985: 53). Söz konusu antropologların ise 'farklı kültürel düzenleri' çalışıyor olması Sahlins açısından verilidir. Makalelerinden "Structure and History"de (*Yapı ve Tarih*) belirttiği üzere; "insanın toplumsal deneyimi genel kavramlar yoluyla özgül algıların bilgisinin araçsallaştırılması; insanlar ile varoluşlarını kuşatan nesnelerin *kültürel kategoriler çerçevesine* göre düzene konmasıdır (bu çerçeve ise hiç bir zaman mümkün olan tek çerçeve

4) Bu çıkarımla aynı düzlemde yer alan bir başka çıkarım *Islands of History* indeksinde kültür için yapılmıştır. İndekste kültür maddesinin karşısında bkz. "Yapı" yazmaktadır.

değildir...)" (1985: 145, benim vurgum). Sahlins, burada, hiçbir kültürde kaçınılmaz olan bir şey olmadığını söylerken biraz hızlı davranmıştır; üstelik bir yandan da şu ya da bu şekilde bir çerçeveyi ve çerçevenin varlığını verili kabul etmektedir. Aynı makalenin birkaç paragraf öncesinde Sahlins şöyle demektedir: "Hawaii tarihi baştan sona yapıda, yani [Sahlins'e göre, *Yapı= Tarih*, bkz. 4 nolu dipnot] olumsal durumların *sistematik* düzenlenişinde temellenmiştir" (1985: 144, benim vurgum). Geertz gibi Sahlins de kültürlerin veya kültürel düzenlerin kendi mantıkları olduğuna inanmaktadır.

> *Cook'un ölümcül ziyaretini izleyen on yıllarda Hawaii reisleri ve Hawaii'li sıradan erkek ve kadınlar, Hawaii'nin ritüel tabuları ve maddi eşyaları, Avrupalılarla, Hawaii'nin geleneksel anlam ve ilişki biçimlerini değiştiren bir ilişki kurdular. İşlevsel yeniden değerlendirmeler, her zaman geleneksel kavramların* ***mantıksal*** *uzantıları olarak ortaya çıkar (1985: 140, benim vurgum)*

Kültürler zaman içinde değişirler, ancak bunu kendi işleyiş mantıkları ile yaparlar.

Ben burada kültürlerin kendi işleyiş mantıkları olmadığını ve kalıplar içermediklerini iddia etmemekteyim. Geertz ve Sahlins kültürün söz konusu özelliklerini var sayılabilir ve sorgusuz sualsiz kabul edilebilir şeyler gibi değerlendirmişlerdir. Bu nedenle her ikisi de bu özellikleri sordukları analitik sorulara cevap aramak için başlangıç noktası olarak görmüşlerdir.

SINIRLANMIŞLIK ARZEDEN KÜLTÜR

Bu bölümde kültürlerin birbirinden ayrı olduğu varsayımına değinmek istiyorum. Bu varsayım ise farklı kültürlerin nerede ve

nasıl sınırlandırıldığı sorusunu gündeme getirmektedir. Herder'e geri dönmek ve kültürlerin belirli bir yaşam şekli olarak tanımlandığını anımsamak bu konuyu tartışırken bizlere yardımcı olacaktır. Herder'in kültür kelimesinin anlamında yaptığı temel değişiklik, tek bir kültürden çok kültürlerin varlığının altını çizmesiydi. Bu ise "kültürde" ilerleyen tek bir gelişim sürecinin yerine farklı bir dizi kültürün var olduğu kabulünü geçirmektedir. Bu yargının ortaya atılmasına neden olan ana etken 18. yüzyılın son yıllarında kaleme alınmış olan, fakat, 18. yüzyıl için fazla modern izlenimi veren, *Ideas on the Philosophy of the History of Mankind*'da (İnsanlık Tarihinin Felsefesi üzerine Düşünceler) şu sözlerle açıkça ifade edilmiştir:

> *Dünyanın dört bir yanından, çağlar boyunca gelmiş geçmiş insanlar; sizler öldükten sonra ardınızda kalanlarla sadece bu toprakları zenginleştirmekle kalmadınız. Öyleki sizin zamanınız sona erdiğinde Avrupa kültürü soyunuzu zenginleştirecek, refah içinde yaşatacak. Üstün Avrupa kültürü düşüncesi ise doğanın görkemine bir hakarettir. (Williams'tan aktarılmıştır, 1983: 89)*

Bu eserinde, Herder, bir antropolog olan Eric Wolf'un da belirttiği gibi, insanlığın evrensel tarihini yazmaya girişmiştir [G. F. Klemm'in *General Cultural History of Mankind*'ıyla karşılaştırınız] ancak daha sonra eserinin rotasını belirli insan topluluklarının çoğul tarihlerinin bilginizi genişleten anlatısına (synthetic presentation) yönlendirmiştir (1999: 28). Farklı insan topluluklarının farklı kültürleri kendilerine özgü algılama ve iş yapma biçimleri olduğu iddiası, Aydınlanma düşünürlerinin kendi içinde hiçbir farklılık içermeyen insanlık ve evrensel insan aklının rehberliğinde tek bir amaca doğru ilerleyen tarih fikrine, -ki bu iler-

lemeci tarih fikri bazılarına göre Fransız Devrimi'nin aşırılıklarına neden olmuştur- dayanan *evrenselleştirici* (universalizing) iddialarına bir eleştiri niteliği taşımaktadır. Göçmen bir aristokrat olan Joseph de Maistre (1753-1821), -kendisi garip bir şekilde sosyolojinin kurucusu olarak anılır- "*1795 anayasası, öncülleri gibi, insan için yapılmıştır. Ancak dünyada insan diye bir şey yoktur. Fransızlar, İtalyanlar, Ruslar.... gördüm. Ancak insan denen şeyle hayatımda hiç karşılaşmadım*" (Wolf'tan aktarılmıştır, 1999: 28) demiştir. Napoleon'un devrimci ordusu Avrupa'yı arşınlarken ve onu Aydınlanma ideallerine benzetirken, direniş, özellikle Alman aydınları arasında sıkça milliyetçi biçimlere bürünmüştür. Bu aydınlar farklı halkların kendi özerklik hakları olduğu fikrini savunmuşlardır. Milliyetçi söylem ve düşünce, aynı zamanda aydınlanma düşüncesine de bel bağlamıştır. Aydınlanmanın mirası, evrensel insan hakları söylemi ve romantizm söylemi milliyetçilik ideolojisinde karmaşık bir biçimde iç içe geçmiştir. Antropolojik kültür algısının, çok satan antropoloji ders kitaplarından birinin deyişiyle, "bir grup insanın yaşam şekli" olarak tanımlanmasının kökenleri bu karmaşık tarihsel bağlamda yatmaktadır (Bailey ve Peoples, 1999: 15). Daha önce de belirttiğim gibi, anahtar konumdaki yenilik, tek bir kültürden çok kültürlerin varlığına vurgu yapılmasındadır.

Bu dönemde Avrupayı kasıp kavuran milliyetçi öğeler, bu farklı kültürlerin tahayyül edilme biçimlerini ve kültürlerin uluslar gibi aslında sınırlandırılmış varlıklar oldukları yönündeki fikri etkilemiştir. Kültür de milliyet gibi, belli bir halka özgü bir şey olarak görülmekte, söz konusu halk bir toprak parçasıyla ilişkilendirilip, ortak dilde ifadesini bulan bir dünya görüşünü paylaşıyormuş gibi ele alınmaktaydı. Burada parmak basmaya çalıştığım nokta, tüm kültürlerin zorunlu olarak bu özellikleri taşıdıkları iddiası değildir; daha çok kültürün antropoloji içindeki ayrıksı an-

lamını edindiği andan itibaren bu çağrışımlar kümesini de kendisiyle birlikte günümüze taşıdığıdır. Bir başka deyişle, antropolojinin bir disiplin olarak "çevresinde oluştuğu" kültür kavramının doğuş koşulları, söz konusu kavramı belli açılardan şekillendirmiş ve bu yeni kültür kavramının hafızasında yer aldığı için onda kalıcı izler bırakmıştır. Geertz'in *Thick Description*'ından iki alıntı daha yaparak, insanların nasıl bir ulusun mensubu oluyorlarsa aynı şekilde bir kültüre ait olduklarını iddia eden kültürlerin de uluslar gibi kısıtlı bir alana sıkıştırılmış evrenler oldukları görüşünü açıklayacağım. Burada, Geertz, kültürlerin eyleyici (actor) merkezli yorumundan ne kastettiğini açıklamaktadır.

[Eyleyici-merkezli yorum] Berberi, Fransız, Yahudinin veya Fransız kültürünün tanımının bir Berberi, Yahudi veya Fransız'a dair kurgularımızın ve tahayyüllerimizin onların nasıl yaşadığını ve başlarına gelenleri anlatmak için kullandıkları formüllerin içine yerleştirilerek yapılması demektir. (1973a:15)

Geertz iddiasına şöyle devam eder:

> *"Kısaca antropolojik yazıların kendileri yorumlardır; yani ikinci ve üçüncü seviye yorumlara önayak olan yorumlardır. (Tanımı gereği, sadece bir "yerli" ilk düzey yorum yapabilir, bu da onun kültürüdür)'. (1973a: 15)*

Buraya kadar, Kuzey Amerika kültürel antropolojisi üzerine yoğunlaştım; pekiyi İngiliz sosyal antropolojisi ne olacak? Bu antropoloji geleneğinde kültürlerin kendi içinde ilişkili öğelerden oluşan, iç-tutarlılığı olan ve sınırlılık arzeden bütünler kavramına benzer bir tanım mevcut mudur? Aralarında önemli farklar olduğunu söylemekle beraber, kültürel yerine sosyal antropoloji kullanımının gösterdiği üzere, kültür kavramı İngiliz antropolojisinde de oldukça merkezi bir yer işgal etmektedir.

Bunun yanı sıra, her iki antropoloji geleneği arasında kültür kavramının nasıl kavramsallaştırılacağı noktasında farklılıklar varken -aslında bu kavramı kullanmakta isteksizlik gösterseler de- sosyal antropologların belirli bir gruba ait kendi işleyiş mantıkları ve iç tutarlılığı olan bir dizi sistemin incelenmesine dair benzer varsayımları olduğu söylenebilir. Burada, bu sorunu ayrıntılı bir biçimde inceleyecek yer olmamasına karşın, bu noktanın üzerinden iki klasik ders kitabını inceleyerek kısaca geçmek istiyorum. Her iki kitap da altmışlı yılların ortalarında, yani "altmışların sonu ve yetmişlerde disiplinin eski kesinliklerini rahatsız eden "antropolojinin yeniden düşünülmesi" dalgasından önce kaleme alınmıştır.[5] Ayrıca her iki kitabın yazarı İngiliz sosyal antropoloji geleneğinden gelmektedir. Kitaplardan biri Victor Turner'ın, halen simgesel antropolojinin klasiklerinden biri sayılan, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual* (Simgeler Ormanı: Ndembu Ritüelinin Halleri) diğeriyse John Beattie'nin çok satan ders kitabı, *Other Cultures: Aims, Methods and Achievements in Social Anthropology* (Öteki Kültürler: Sosyal Antropolojinin Amaçları, Yöntemleri ve Başarıları) isimli kitaptır. Victor Turner'ın İngiliz antropoloji geleneğinden gelmekle beraber, Chicago'da birkaç yıl antropoloji dersi verdiğini; Beattie'nin *Other Cultures* kitabını (Öteki Kültürler) yazmaya çalışırken bir yılını Kaliforniya'da Stanford Üniversitesi'nde geçirdiğini belirtmekte yarar vardır. Disiplinin ilk yıllarından itibaren İngiliz ve Amerikan antropologları arasında sürekli bir etkileşim olmuş; her iki gelenek arasında önemli bir diyalog olagelmiştir. Son yıllarda, Amerikan ve İngiliz antropoloji gelenekleri çok daha fazla kesişmeye başlamıştır.

5) Bu konudaki iki temel eser ABD'de Hymes, 1969 ve İngiltere'de Talal Asad, 1973 tarafından kaleme alınmıştır.

Turner ile başlayacak olursak, *Turner'ın Forest of Symbols*'ı (Simgeler Ormanı) oluşturan makalelerinin konusu "kuzeybatı Zambiya'da yaşayan Ndembu topluluğunun ritüel sistemlerinin çeşitli yönleridir...." (1967:1). "Ritual, Symbolism, Morality and Social Structure among the Ndembu" (Ndembu'lular arasında Ritüel, Sembolizm, Ahlak ve Sosyal Yapı) adlı makalesinde, Ndembu ritüel sistemi ve Ndembu'nun genel yaşamı arasındaki ilişkiye değinen Turner, 'Ndembu ritüelinde, her simgenin Ndembu kültürünün ve toplumunun maksatlı kamusal eylemlerini görünür kıldığından ve böylece kültürün herkese açık hale geldiğinden söz etmektedir. Turner bu durumu şu sözlerle açıklar: "*Tek bir simge pek çok şeyi karşılayabilir. Tekil sembollerin bu özelliği ritüelin tamamı için de geçerlidir. Söz konusu olan* ***tüm kültürü*** *ve onun maddi ortamını temsil etmek zorunda olan birkaç simgenin varlığıdır.*" (1967:50, benim vurgum) Turner aynı makalenin sonraki bölümlerinde şöyle demektedir; "*Bir simgenin belirli bir bağlamdaki anlamı, bir bütünlükteki, bir* ***Gestalt****'taki, diğer tüm sembollerle ilişkisinden kaynaklanmaktadır. Bu Gestalt'ın tüm öğeleri çağrışımlarını-anlamlarını bu bütünlükten alırlar.*" (1967: 51) Turner, bir antropolog olarak işinin, bütün Ndembu'nun kültürünü temsil ettiği varsayılan belirli bir sembolik sistemin kapsamlı bir açıklaması olduğunu söyler. Ona göre bu simgesel sistem kendi iç mantığına sahiptir: '***mudyi***'nin [Ndembu'nun temel simgelerinden biri olan süt ağacı] semantik yapısı bir ağaca benzetilebilir. Kökünde, ilkin meme sütü anlamı yatmakta, buradan bir dizi başka anlama doğru, *mantıklı ve kavranabilir adımlarla* ilerlemektedir (1967: 53, benim vurgum). Turner'ın odak noktası, tüm Ndembu'nun mensubu olduğu ve Ndembulu-olmayanların mensubu olmadığı, Ndembu ritüeli ve sınırlı bir bütün olan Ndembu kültürüdür.

Beattie ise, kitabının başında, sosyal ve kültürel antropoloji

arasındaki ayrımı tartışmaya açar. Tylor'un klasik tanımını alıntılayan Beattie buna bir şerh düşer:

> *En geniş anlamda, kültür, öğrenilmiş olan ve içgüdülerden kaynaklanmayan insan eylemlerinin "tümüne" verilen addır. Bu eylemler öğrenilmiş olmalarının yanısıra nesilden nesile çeşitli öğrenme süreçleriyle aktarılırlar. İnsan eylemleriyle üretilmiş maddi ürünler ise maddi kültürü oluşturur ve maddi kültür başlığı altında toplanırlar.* (1964: 20)

Bu, kültürel antropolojiyi, Beattie için biraz daha kapsayıcı ve hantal bir hale sokar; bu nedenle Beattie antropolojiyi geniş bir kültür tanım kümesiyle sınırlandırmaya çalışır. "*İnsanların sosyal kurumları ve değerleri, sosyal antropolojinin ilgilendiği temel şeydir, ancak kültürel antropolojide bu, çok az bir yer işgal etmektedir*" (1964: 20). Ancak kitabının başlığının açıkça gösterdiği gibi, Geertz gibi Beattie için de antropologların üzerinde çalıştığı şey öteki kültürlerdir. O iki antropoloji arasındaki farkların nedenini kısmen, sabık bir imparatorluk bağlamında gelişen (İngiliz sosyal antropolojisi) bir antropoloji geleneğiyle, gelişen Amerikan toplumunun çeşitli yerli halklarla yukarıda bahsedilenden daha farklı nitelikteki karşılaşmasından doğan bir antropoloji geleneği arasındaki temel farklardan biri de söz konusu sabık imparatorluk nedeniyle İngiliz antropologlarının kısmen de olsa üzerinde çalıştıkları insan topluluklarının formel kurumlarının üzerinde daha çok durmaları olarak görür (bugün bu durum ismen de olsa halen varlığını korumaktadır). Beattie, "Amerikan antropologlarının 'kültürel farklılıkları' çalışma eğiliminde olduklarını, Amerikan antropologlarının İngiliz meslekdaşlarının üzerinde çalıştığını ima ettiği *sistematik bir bütün* olarak kültürlerin ya da toplumların incelemesiyle ilgilenmediklerini" söylemektedir

(1964:21, benim vurgularım). Beattie, iki gelenek arasındaki farklılığın bir vurgu farklılığı olduğunu iddia eder, "*ben kültürel ve sosyal antropologların birbirinden farklı iki şeyi çalıştığını ima etmiyorum*" der. (1964: 21) Kanımca buradaki temel sorun, bir antropoloğun kültürü çalışmasıyla çalışmaması arasındaki farktan çok, kültür konusunun nasıl anlaşılacağıyla ilintilidir. Turner için olduğu gibi, Beattie için de antropologların üzerinde çalıştıkları şeyin sistematik bir bütünlük gösteren sistemler ve sınırlı kültürler olması gerekmektedir. Son yıllarda, belirli bir alanda etkili bütünler olarak kültür düşüncesi, antropoloji içinde çok eleştirilmiştir. Bugün antropologlar, kültürel sınırların akışkan ve değişken doğasına, farklı kültürlerin çakışma ve birbirlerine karışmalarına daha çok vurgu yapmaktadır. Ancak, "öteki" kültürlerin -ne kadar değişken ve akışkan olurlarsa olsunlar- varlığında farklılığa yapılan vurgu pek çok antropolog için merkezi bir yer işgal etmeye devam etmektedir. Ne de olsa bir disiplin olarak antropoloji, batılı ve modernite dışı bir bakış açısından dünyanın nasıl göründüğü ve bu dünyalarda işlerin nasıl yapıldığı gibi soruları sormaktadır. Bu merak, tüm sömürge faaliyetlerinden ve batılı, kapitalist merkezli bir hegemonyadan fazlasıyla etkilenmiş olabilir. Ancak söz konusu merak ve ilgi, çelişkilerle dolu olmasına karşın, batılı olmayanı ciddi bir biçimde ele almış ve bu toplumları kendi kavramlarıyla anlamak için bir ölçüt geliştirmeye çabalamıştır. Anlaşılır bir biçimde bu ilgiyi farklılığa tabi kılma arzusu duyan, özellikle de günümüzün küreselleşmiş dünyasının hegemonik merkezlerininkinden farklı bir perspektiften bakma çabası güden bazı antropologların endişesi haklı görünmektedir. Bundan sonraki bölümde bu endişeye ve antropolojik projeyi bu şekilde çerçevelemeye çeşitli örnekler vermeye çalışacağım. Fakat şimdi antropolojik öyküde erken bir dönüm noktasına, seksenli yıllara, değinmek istiyorum.

Sherry Ortner, seksenlerin ortasında yayınlanan ve çok alıntılanan antropolojik kuram araştırmasında antropolojide çok etkili olmuş ekonomi-politik yaklaşımın eleştirisinde ortak bir endişeyi dile getirmiştir. Onu endişelendiren şey, Kuzey dışındaki toplumlara ve diğer dünyalara yönelik antropolojinin genel ilgisinin dünya kapitalizminin gücünün anlaşılması adına terk edilmeye başlanmasıdır. Ortner itirazını şu şekilde dile getirir:

> *Kapitalizm merkezli dünya görüşünü,* ***özellikle de antropoloji için,*** *en azından sorgulanabilir görüyorum. Bu görüşün merkezinde, kapitalist dünya sisteminin bizim üzerinde çalıştığımız her şeye dokunduğu (veya çoktan sızdığı) ve dolayısıyla, saha araştırmalarımızda ve monografilerimizda anlattıklarımızın, bu sisteme yanıt olarak ortaya çıktığı varsayımı yatmaktadır. Bu belki Avrupa köylüleri için doğru olabilir; ancak burada bile birisi soruyu açık uçlu tutmalıdır. "Merkezden" adım adım uzaklaşmaya başladığımızda bu varsayım oldukça sorunlu hale gelecektir.* ***Bir toplum, hatta bir köy bile, kendi yapısına ve tarihine sahiptir****; bu ise onun hareket ettiği genel bağlamla ilişkisi kadar analizin bir parçası olmalıdır.*
>
> *Kapitalizm merkezli dünya görüşünden kaynaklanan sorunlar ekonomi-politikçilerin tarihe bakışını da etkilemektedir. Bu bakış açısında tarih genellikle, söz konusu topluma, bir geminin limana varması gibi ulaşan bir şey olarak görülmektedir. Öyleyse bu bakış açısına göre, bizler söz konusu toplumun tarihiyle ilgili bir bilgiye ulaşamamakta; daha çok bizim toplumumuzun bu toplum üzerindeki etkisinin bilgisine erişebilmekteyizdir. Böylesi bir bakış açısının sonuçları* ***geleneksel antropolojik ilgiler dahilinde oldukça yetersiz ve ikna edicilikten uzak görünmektedir****: Bu konular söz konusu toplumun gerçek örgütlenişi ve kültürüdür.*

> *Üstelik bu ekonomi-politikçiler kendilerini kıyıdakilerden çok, tarih (kapitalizm) gemisinde konumlandırmaktadırlar. Onlar bu **diğer sistemi, onun geleneksel ve özgün yönleriyle** asla bilemeyeceğimizi iddia ederler.*
>
> *Böylesi bir konuma sadece yanıt verebiliriz: Dikkatli bakın... **diğer sistemleri, ayakları yere basan bir zeminden hareketle gözlemlemeye çalışmak antropolojinin insanbilimlerine ayırdedici hatta belki de tek katkısıdır**. Bu, bizim, saha çalışmalarımızda kıyıdaki yerlilerin bakış açısını kavramak için edindiğimiz kapasitemizdir. Bu bakış açısı bizim bilgimizi aşan her şeyi, hatta kendi kültürümüzdeki şeyleri bile, öğrenmemizi sağlar. (1984: 142-3, benim vurgularım)*

Vurguladığım cümlelerde antropolojinin geleneksel sorularının tutkulu savunusu, başka toplumların çalışılması bağlamında şekillenmektedir. Bu toplumların her birinin kendi kültürleri, tarihleri ve yapıları vardır. Ortner için, antropolojinin insan bilimlerine ayırdedici katkısı işte budur. Tek tek toplumların özerkliği üzerinde duran Ortner, bir toplumun, hatta bir köyün özerkliğinin, daha önce de olduğu gibi, kendi içinde bütünlüklü bir sistem ve bu sistemin kendisini kuşatan daha genel güç ilişkilerinden bağımsız bir varlığının olduğunun altını ısrarla çizmiştir. Benim üzerinde durduğum şeyin, özerklik fikrinin özü itibariyle yanlışlığı olmadığını bir kere daha tekrarlayayım. Burada antropolojik projenin, söz konusu ayrı sistemlerin sınırlarının içindekilere nasıl baktığına dikkat çekmeye çalıştım. Buna göre, söz konusu özerk sistemler anlaşıldıktan sonra, antropologlar, bu sistemlerin bağlantılarını, sistemler arası ilişkileri incelemeye geçebilirler. Antropolojik projenin kendi dinamikle-

ri tarafından yapılmış özel tarihleri olan özerk sistemlerin çalışılması çerçevesine oturtulması, Ortner'ın da üzerinde ısrarla durduğu gibi, ayrı bir disiplin olarak antropolojinin önemli ayırt edici özelliklerinden biridir.

Ortner antropolojide tercih ettiği yaklaşımı "pratik yaklaşımı" olarak nitelemektedir. Raymond Williams'ın *Marxism and Literature*'da (Marksizm ve Edebiyat) Gramsci'nin hegemonya fikri tartışmasına dayanarak, Ortner şöyle der: "*Pratik kuramının açıklamaya çalıştığı şey, aşağı yukarı sosyo-kültürel bir bütünlük olarak tanımlanabilecek bir şeyin anlam ve biçiminin yaratılışı, üretimi ve değişimidir.*" [Örneğin, Williams'ın *Marxism and Literature* (Marksizm ve Edebiyat) kitabında Gramsci'nin hegemonya kavramını tanımladığı gibi] (1984: 149, benim vurgum). Yedinci bölümde, *Marxism and Literature*'ün -özellikle de kitabın hegemonya bölümünün- antropolojinin Gramsci'yle tanışmasındaki etkisine değineceğim. Kısa bir süre için, Ortner'ın dünya kapitalist sistemine rağmen antropolojinin çalışma konusu olarak sosyo-kültürel bütünlük üzerindeki ısrarına ve Gramsci'nin hegemonya fikrinin bu antropolojik projeye koşulabileceğine dair inancına dikkat çekmek istiyorum.

Bu noktaya kadar antropolojideki kültür kavramının nasıl olup da mantıksal tutarlılık fikrine, belli bir ölçüde kısıtlı bir alanda etkili olma durumuna ve kendi terimleriyle anlaşılması gerektiği düşünülen yerel sistemlerin özerkliği vurgularının hepsine yol açtığını incelemeye çalıştım. Bundan sonraki bölümde, bir diğer varsayımlar kümesini, antropologların üzerinde çalıştıkları toplumları incelerken bu toplumları, birebir aynı terimleri açıkça kullanmasalar bile, modernite-gelenek merkezi karşıtlığında bir yere yerleştirmeleri üzerinde yoğunlaşmak istiyorum.

KÜLTÜR VE GELENEK ANLAYIŞI

Kültür kavramı belirli bir hayat tarzını betimleyecek şekilde kullanıldığı ilk andan itibaren, -ki ben bu kullanımın tarihsel bir bağlamda şekillendiğini öne sürüyorum- çevresi modernite ve gelenek arasındaki karşıtlığı tarafından kuşatılmıştır. Eric Wolf, bu durumu *Envisioning Power* (İktidarı Tasarlamak) adlı kitabında şu sözlerle anlatır: "*Devrimci ve Emperyal Fransa, Avrupa üstünde rasyonalite (akıl), sekülerizm ve eşitlik adına hâkimiyet talep etmiş; Alman prenslikleri ise kültürü savunmak adına gelenek savunucusu (traditionalizing) ve maneviyatçı karşı-hareketlerle bu talebe karşı çıkmışlardır.*" (1999: 64) Kitabının sonunda Wolf, "ortak bir ruhun temas ettiği organik bir bütün olarak kültür konusuyla ilintili mantıksal çıkarımları incelemeye koyulur:

> *Akla ve rasyonel yönetime dayanan egemen bir devleti savunanlar ve buna eşlik eden iddialara ve kozmolojik görüşlere karşı çıkan Üçüncü Cumhuriyet karşıtları eski gelenek ve hakların, otantisitenin, kutsal gerçeklerin, geleneğin ve inancın savunusuna girişmişlerdir. Folklör ve gelenek ellerinde kültüre dönüşmüştür. Bu düzlemde kültür sadece bir başka uygulamalar ve söylemler kümesinin adı olmaktan çok, ortak ruhun içine işlediği organik bir bütün anlamına gelmiştir. Bu formülasyon, savunucularına organik ve manevi bir birliğin savunuculuğunun yolunu açmış, kendi ülkelerindeki ve başka ülkelerdeki evrensel ilerleme ve serbest gelişme taraftarlarına karşı çıkmalarını sağlamıştı. Kendilerini uygarlığın kıyıcılığına karşı kültürün savunucuları kıldıkları süreçte, evrenselcilerin kültürü anlamına gelen olan her şeyi reddetmişlerdir. Evrenselciler ise kendilerini köhne ve ilerlemeci olmayan kültür kavramından ayırmaya çalışıyor; bunun yerine evrensel aklın alanında şekillenen yeni giyim-*

kuşam şekli ve alışkanlıklar, eğitim icatları, okuma alışkanlıklarını ve diğer davranış ve düşünce kalıpları benimsiyorlardı. (1999: 287)

Bugün hiçbir antropolog bu tarz bir Romantizm, antropolojinin popüler kavranışlarında devam etmesine karşın bu Romantik kültür anlayışını, sahiplenmemektedir. Bu çeşit popüler kavrayış örnekleri, büyük kitlelere ulaşan dergilerde ve televizyon programlarında bulunabilir. Hatta antropologlar arasında bile, kültürün gelenekle özdeşleştirilmesi, daha belli belirsiz ve nadiren görülmesine rağmen, halen varlığını sürdürmektedir. Öyleyse, gelenek terimine daha yakından bakmakta yarar vardır. *Oxford İngilizce Sözlüğü* (OED) geleneği şu şekilde tanımlamaktadır:

Uzun zamandır yapılagelen ve kabul edilen, neredeyse yasanın gücüne eş güçte, gelenek veya yol yordam; eskiden beri yapılan; sonraki kuşaklar aracılığıyla getirilen edebiyat veya sanatın bir kolu veya bölümünde yapılıp edilen şeyler bütünü. 1818. (Alıntıda eski bir adetin veya kurumun canlanmış hali, kalıntı.)

Gelenek anlayışı öylesine güçlüydü ki, gelenek adına dillendirilen talepler, hele de bu iddialar otantik olarak görülüyorsa, fazla fazla ahlaki yükümlülük bildirmekteydi.. Bu durum, özellikle de söz konusu talebin kültürlerinden ileri geldiğine inanılan bir sosyal grup tarafından dillendirilmişse böyleydi. ABD'de, Amerikan Yerlilerinin durumu buna iyi bir örnektir. Bu yerliler, belirli sınırlar içinde, kendi kültürel geleneklerine göre yaşama noktasında kişiye bağlı haklara sahiptirler. Bu hakları, hem devlet tanımaktadır hem de insanlar tarafından genel kabul görmektedir. Bu noktada tartışılacak şey, hangi uygulamanın gerçekte

geleneğin bir parçası olup olmadığı ve bu uygulamanın izin verilen sınırlar içinde kalıp kalmadığı konusudur. Örneğin poligaminin ne kadar geleneksel olup olmadığına bakılmaksızın, bu sınırlar içinde değerlendirilmemesine ben de tamamen katılmaktayım. Bir başka deyişle, kültürel geleneğin taleplerinin sınırları içinde mutlak kabul edildiği -alanın sınırları üzerinde tartışmalar olsa da- tanınan, bilinen bir alan vardır. İnsanların kendi kültürlerine sahip çıkma hakkının evrenselci haklar söylemini nasıl devam ettirdiğine dikkat çekmek istiyorum. 'Gelenek ve kültür' söylemi kendisine karşıt olduğu aşikar "rasyonalizm, sekülerizm ve eşitlik" söyleminin neden olduğu gölgelerden doğmuştur. Bunun yanı sıra, her iki söylem gergin bir şekilde birbirlerine bağlıydılar ve her biri kendisini karşıtı gibi olmamakla tanımlamaktaydı.

Geleneğin ne olarak tahayyül edildiği konusu bir yana, gelenek kavramının en önemli özdeşliklerinden biri de geçmişle olandır. OED'ye göre, gelenek, "uzun süreden beri varolmuş", "eski zamanlardan kalan" bir şeydir ve genel olarak bir geleneğin köklerinin ne kadar eskiye dayandığı ispatlanırsa ona gösterilecek saygı o denli çok olacaktır. Son yıllarda, özellikle de Eric Hobsbawm ve Terence Ranger'ın *Invention of Tradition* (Geleneğin İcadı) -kitaba bu paradoksal isim kasten verilmiştir- adlı kitaplarının yayımlanmasından sonra, pek çok araştırmacı geleneğin bir parçası olarak düşünülen şeylerin son dönemde icat edildiğini iddia etmişlerdir.

Son dönemde icat edilmiş bir gelenek ise, öncelikli olarak gelenek teriminin kendisinde bir çelişkiye işaret etmekte, dahası bir gelenek olarak saygı görmesi yönündeki otomatik talebi, hatta bu talepler başka zeminlerde dillendirilmiş olsalar bile, geçersiz kılmaktadır.

Aynı zamanda, bu insanların gelenek adına iktidar talep etme

eğiliminde insanlar olması da bu gibi bir talebin gücünü göstermektedir.

Genellikle örtük bir biçimde kültürün gelenekle özdeşleştirilmesinin süreklilik göstermesi kültürün antropoloji içinde nasıl tahayyül edilegeldiğini gözler önüne sermektedir. Örneğin kültürün uzun süreden beri var olan bir şey -düşünceler, inançlar, pratikler, kurumlar vb.- olarak görülmesi yönündeki eğilim buna işaret etmektedir. Bu durumda kültür her ne ise, nesilden nesile aktarılan bir şey olarak kavranmaktadır. Belirli bir kültürün bilinçli bir yaratım olarak görülmesi, oldukça ender bir durumdur. Otantik bir gelenek gibi, otantik bir kültür de icat edilmiş bir şey olarak düşünülmemektedir. Bu temel varsayımlar, Bailey ve Peoples'ın çok kullanılan antropoloji ders kitapları, *Introduction to Cultural Anthropology*'de (Kültürel Antropolojiye Giriş) kültürün nasıl tanımlandığı buna iyi bir örnektir. Bu ders kitabının kısmen de olsa amacı, disiplinin içinde yetişmiş olanların doğal karşılama eğiliminde oldukları ön kabulleri, açık seçik ortaya koymaktır.

Kitaplarının ilk bölümünde antropolojinin genel bir değerlendirmesinden sonra Bailey ve Peoples kitabın ikinci bölümünde antropolojik kültür kavramını açıklamaya girişir. Bailey ve Peoples'a göre "*Kültürü tanımlamanın en kolay ve popüler yolu şudur: Bir grubun kültürü, paylaşılan, sosyal olarak öğrenilmiş bilgi ve davranış kalıplarından oluşur*". (1999: 16)

Sonraki birkaç sayfada, -ki bu sayfalardan bazı paragraflar alıntılayacağım- terimi biraz daha açıklarlar. Burada dikkat çekmeye çalıştığım nokta, Bailey ve Peoples'ın tartışmaları süresince kültür ve geleneği birbirlerine sıkı sıkıya iliştirmeleridir. Dikkat çekmeyi istediğim ikinci nokta, kültürün bir önceki nesilden alınıp bir sonrakine nakledilen bir şey olduğu önkabuludur. Şimdi Bailey ve Peoples'ın kitaplarından kültürün özelliklerine

dair bazı paragrafları alıntılamak istiyorum; bu alıntılardaki tüm vurgular bana aittir:

> ***Paylaşım***
>
> *Tanımı gereği kültür ortaktır ve kültür belirli bir grup insan tarafından paylaşılır. "Bir grup insan tarafından paylaşılır" gibi belirsiz bir ifadeyi kasten seçtik. Ortak bir kültürel geleneği paylaşan insanlar çok sayıda ve coğrafi olarak farklı yerlere dağılmış olabilir. İnsanların paylaştıkları kültürleri dediğimizde, iki noktadan en az birine değinmekteyiz. Kastettiğimiz ilk şey, insanların çok ciddi yanlış anlamalar olmaksızın ve birbirlerine davranışlarının gerçekte ne anlama geldiğini açıklamaksızın, birbirleriyle iletişim kurabilecek ve etkileşebilecek kapasitede olmalarıdır. Kastettiğimiz ikinci şey, insanlar, ortak bir kültürel kimliği paylaşmalarıdır:* ***insanlar birbirlerini ve kendi kültürel geleneklerini diğer insanlardan ve onların geleneklerinden ayrı görürler. Bir kültürel geleneğin bir toplumla özdeşleştirilmesi bazı durumlarda oldukça kullanışlıdır, çünkü bize "Amerikan kültürü" ve "Hint kültürü" gibi ifadeleri kullanmamıza olanak tanır...***
>
> ***Sosyal olarak Öğrenilme***
>
> *Kültür öğrenilmiştir demek, kültürün yeni nesillere biyolojik üreme ile genetik olarak aktarıldığını reddetmek anlamına gelmektedir. Kültür...insanların doğdukları sosyal çevrede bu çevreye mensup diğerleri arasında büyürken edindikleri bir şeydir. Her neslin edindiği* ***bilgi ve davranış onu üçüncü nesle aktaracak olan bir sonraki nesle aktarılır ve bu böyle devam eder.*** *Bugün insanlar büyük* ***oranda (tamamen değil) geçmiş nesillerden devraldıkları bilgilere sırtlarını*** *yaslamışlardır.*

Bilgi

Kültürel bilgiyle ilgili en önemli husus, onun Doğruluk Değerinden (truth value) çok, bu bilginin insanların hayatlarını devam ettirmelerine, kendilerini üretmelerine ve ***kültürlerini aktarmalarına*** *olanak sağladığı sürece, belirli bir biçimde davranmaya yöneltmesidir. (Bailey ve Peoples, 1999: 16-18)*

Bu kültür tanımından bakıldığında, kültür tanımı gereği gelenek gibi bilinçli bir şekilde yaratılmış veya icat edilmiş bir şey olarak algılanamayacaktır. İcat edilmiş kültürler, icat edilmiş gelenekler gibi sahtelik çağrışımı uyandıracaktır.

Kültür kavramının, gelenek kavramıyla karıştırılması bir disiplin olarak antropolojinin incelediği konunun belirlenmesinde önemli bir rol oynamıştır. Birçok kişi, antropolojinin istilacı, sömürgeci Batı'nın Batılı-olmayan toplumlarla karşılaşması bağlamında ortaya çıktığına dikkat çekmiştir. "Ötekileri" anlamak antropolojik girişimin her zaman göbeğinde yer almıştır. Ancak daha az tartışılan şey, bu girişimin modernite'nin ötekisinin izah edilmesine doğru evrildiği gerçeğidir. 19. yüzyılda, kapitalizm dünyayı yeniden şekillendirirken, modernite dönüşüm anlamına geliyordu. Eğer gelenek sürekliliği temsil ediyorsa, modernite de değişimi temsil etmekteydi. Yeni doğan bu kapitalist dünyanın dinamizmini, *Komünist Manifesto*'daki ünlü bir paragrafta şu sözlerle anlatan Marx ve Engels, burada, onun unutulmaz bir portresini çizmiştir. Marx ve Engels bu dinamizmi tesadüfen de olsa kesinlikle olumsuz görmemişlerdir:

Üretimin sürekli alt üst oluşu, bütün toplumsal koşulların kesintisiz bir sarsıntı geçirmesi, sonu gelmez bir belirsizlik ve hareketlilik, burjuva çağını bir öncekilerden ayırt etmekte-

> *dir. Bütün sabit, donmuş ilişkiler, beraberlerinde getirdikleri eksi ve saygıdeğer zanlar (opinion) ve görüşlerle birlikte çözülüyor. Bütün yeni oluşmuş zanlar daha kemikleşmeye bile fırsat bulamadan eskiyor. Katı olan her şey buharlaşıyor (Marx ve Engels, 1998 [özgün baskı, 1848]: 38).*

Antropolojinin konusu ne olursa olsun, son döneme kadar bu dinamik modernite üzerinde nadiren durulmuştur. Elbette bazı istisnalar vardır. Mitchell'ın Afrikalı maden işçilerinin dans yoluyla sömürge dönemini canlandırdıkları *Kalela Dance* (Kalela Dansı) (1956) ilk örneklerdendir.[6] Ancak, antropolojinin konusu sabit ve donmuş ilişkilerle bir köşeye atılacak, kaçınılmaz, acıklı sonları gelmeden önce kaydedilmeye muhtaç durumdaki veya ilerleme yürüyüşüne köstek olacak eski ve kutsal önyargılar ve zanlar olarak anlaşılagelmiştir. Antropoloji ve sosyolojinin tanınan disiplinler olarak ortaya çıktıkları ve onlara kurumsal süslemelerin eşlik ettiği, akademik iş bölümünde, modernitenin ne anlama geldiğini incelemek sosyolojiye, modernite dışında kalan dünyanın incelenmesi antropolojiye düşmüştü. Aslında bu inceleme coğrafi olarak kapitalist batının dışında yer alan ve tarihleri bilinen toplumların ortaya çıkışından önce de var olan toplumları kapsamaktaydı. Başka bir deyişle, antropolojinin işi, Wolf'un 1982 tarihli ironik isimli kitabının da belirttiği üzere, "*tarihsiz insanlardır*". Johannes Fabian'ın (1983) vurguladığı üze-

---

6) Enstitünün özellikle ilk yıllarında, daha sonra Kuzey Rodezya sınırlarında kalacak olan Rhodes-Livingstone Enstitüsüne mensup bir dizi antropolog (ki Mitchell bunlardan biriydi) sanayileşme ve şehirleşme olgularını ilginç bir biçimde ele almışlardır. Fakat, özellikle enstitünün ilk müdürü Godfrey Wilson'ın 1941 yılında görevinden ayrılmasıyla moderniteye yönelik yukarıda adı geçen ilgi hızla yerini Afrikalıların özleri itibariyle kabilevi varlıklar olarak görüldükleri, aşiretsizleşme (detribalizasyon) bağlamında incelenir olmuştur. Rhodes-Livingstone Enstitüsü ve kabile kavramı için bkz. Crehan 1997b.

re, mekanda yol almakla, zamanda yol almak eşit tutulmuşlardır. Örneğin avcı ve toplayıcılar [antropoloji içinde] modern insana çok çok önce nasıl yaşadığını gösteren taş devrindeki gibi bir hayat süren toplumlar olarak tasvir edilmiştir. Bu toplumların tarihleri olmayabilir -kayıtları olmayan toplumların kendilerine özgü tarihleri olabileceği fikri tarih disiplini içinde yavaş yavaş oturmaktadır- o halde bu insanların sahip oldukları şey tarihten daha çok kültürdür. Bugünlerde şu ya da bu şekilde modernitenin etkilerinden bahsetmeyen çok az antropolog kalmıştır. Ancak bu ilgi, bana göre, hala modernitenin bir kültürel varlık veya varlıklar üzerindeki etkisi düzleminde şekillenmektedir.

Bu bölümde üzerine eğildiğim antropologların ve çalışmaların antropolojinin geleceğinden daha çok geçmişine ait olduğu söylenebilir. Pekiyi eski kültür formülasyonlarını açıkça eleştiren bir çalışmaya ne denilebilir ki? Bugün kültür meselesine eğilen birçok antropoloğun yazdıklarının birbirlerinden farklı olduğu su götürmez bir gerçektir ve bu nokta üzerinde yedinci bölümde daha çok durmayı planlıyorum. Fakat, yukarıda belirlediğim ön kabullerin kalıntıları hâlâ, özellikle de yeni antropolojik yaklaşımlarla özdeşleştirilen çalışmalarda bile bulunabilmektedir. Bu nedenle, bu bölümün sonunu kabul edilegelmiş antropolojik kültür tahayyüllerini sorgulayan bir antropolog olan James Clifford'un yazdığı bir kitaba ayırmayı seçtim. Ayrıca, disiplinin bir dizi genel kabul gören tezlerini sorgulayan ve bu konuda çalışmalar yapan Liisa Malkki tarafından yazılmış bir makaleye kısaca değineceğim.

MELEZLER VE MELEZLEŞME

1986 yılında basılan ve George Marcus ve James Clifford'un derledikleri makalelerden oluşan *Writing Culture* (Kültürü Yazmak) antropolojinin gidişatında önemli bir değişikliğin işareti

olarak karşılanmıştır. Bu kitaptan sonra, çok sayıda antropoloğa alan araştırması, antropolojik metodolojinin temel dayanağı-aynı şekilde görünmemiştir. Hem J. Clifford hem de G. Marcus çağdaş antropolojideki önemli kişiler olarak değerlendirilebilir. Fakat burada üzerine yoğunlaşacağım şey James Clifford ve özellikle de onun son çalışması, *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century* (Rotalar: Yirminci Yüzyılın Sonlarında Yolculuk ve Çeviri) olacak. Bu kitap, 1997 yılında yayımlanmış olup, daha önce yazılmış makalelerin bir derlemesidir. Kitap antropolojik projenin yeniden tahayyül edilmesi için değerli tavsiyeler vermekte ve önemli saptamalarda bulunmaktadır.

Routes'da (Rotalar) Clifford, kendisinin önsözde de belirttiği üzere, kültür kavramını tartışmaya çalışmaktadır:

> *Routes, kültür kavramını tartışmaya daha önceki kitaplarımın, özellikle de Predicament of Culture'ın (Kültürün Hali) (1988) kaldığı yerden devam etmektedir. Predicament of Culture'da (Kültürün Hali), kavramın bütünsellik (holism) ve estetik biçim iddia etme eğiliminden ve öncelikli olarak değeri, hiyerarşiyi ve sosyal 'hayat' parçalarında tarihsel sürekliliği çağrıştırmasından endişe duyuyordum. Bu eğilimlerin çoğunlukla katışıksız olmayan, ele avuca sığması zor ortak yaratı ve hayatta kalma süreçleriyle bazı bazı göz ardı edildiklerini ve bazen de etkin bir biçimde bastırıldıklarını ifade etmiştim.* ***Öte yandan, kültür kavramları eğer insanların anlam ve farklı sistemlerinin varlığı tanınacak ve desteklenecekse gerekli gibi görünmektedir.*** *Her bir olayda karşımıza çıkıveren tutarlı kimlik iddiaları, etnik mutlakiyetçiliğin kol gezdiği günümüz dünyasında kaçınılmaz gibi durmaktadır. (1997: 2-3, benim vurgularım)*

J. Clifford kültür kavramını kullanmaktan pek de hoşnut değildir; bunun nedeni kısmen de olsa kavramın "bütünsellik iddiasıdır". Öte yandan Clifford, kültürlerin sınırlı oluşumlar olması argümanından vazgeçmek konusunda oldukça isteksizdir. Clifford çağdaş dünyada farklı kültürlerin varlığını kaçınılmaz bir gerçeklik olarak görmekle kalmaz, kavramın insan topluluklarının anlam ve farklılık sistemlerini adlandırdığını söyler. Onun için, Geertz için olduğu gibi, kültürler bir çeşit sistemdirler ve kültür antropolojik projenin merkezinde yer alır. Clifford bunu *Routes*'ın ilerki bölümlerinde: "kültür ve onun bilimi olan antropoloji..." diye ifade edecektir (1997:25).

Bu nedenle Clifford'un da söylediği gibi, çağdaş antropologlar için sorun kültürlerin yeni güç ilişkileri bileşimleriyle karşı karşıya gelmeleridir.

> *"Yirminci yüzyılda, kültürler ve kimlikler hem yerel hem de ulus ötesi güçlerle eşi görülmemiş bir mücadeleye tutuştu. Aslında, performatif birer edim olarak kültür ve kimlik kavramlarının geçerliliğinin izleri belli anayurtlar telaffuz edilmesine ve sınırlardan öteye geçişin kontrol edildiği korunaklı mekânlar oluşturulmasına kadar götürülebilir... Kültürel eylem, kimliklerin yapımı ve yeniden yapımı çeşitli temas noktalarında, yani ulusların, halkların ve bölgelerin polis kuvvetlerinin yerleştirildiği, geçirgen kültürler arası sınırlarda gerçekleşir. Hareketliliğin ve 'bozulmuşluğun' tarihsel güçlerine karşı yaratıcı ve şiddetli bir biçimde Statis ve saflık iddiasında bulunulur". (1997: 7)*

J. Clifford'un bakış açısına göre, bu konu antropoloji ve başka bilim dallarında yeni paradigmaların ortaya çıkışına yol açmıştır.

> *Yeni paradigmalar, tarihsel bir temas ve bölgesel, ulusal ve ulus ötesi düzeylerin kesişmesi ve birbirine girmesiyle başlamıştır. Teması önceleyen yaklaşımlar birbiriyle iletişime geçen sosyo-kültürel bütünler olduğunu varsaymaz, daha çok ilişkilerle kurulmuş* ***sistemler*** *olduğunu ve bu sistemlerin tarihsel yerinden edilme* (displacement: uzaklık, yerinden çıkarılma, iş gücünün yerine makine gücünün gelmesi ç.n.) *sürecinde yeni ilişkiler kurduklarını göstermektedir. (1997: 7, vurgular bana ait)*

Sosyo-kültürel kalıplar kavramı reddedilirken, bunun yerine 'ilişkisel olarak kurulmuş sistemlerin' ikame edilmesi oldukça önemlidir. Ancak, kültürler halen, bir tür kurucu sistemlerdir ve zaman içinde oluşan bir şey kabilinden ele alınmaktadır. Clifford'un söz konusu kitabının ilk makalesi, "Travelling Cultures"da (Yolculuk Kültürleri) belirttiği gibi:

> *Antropolojik kültür artık şu ana dek olageldiği şey değildir. Ayrıca temsile itiraz yerel/küresel tarihsel karşılaşmaların, ortak-üretimlerin, tahakkümün ve direnişin resmedilmesi ve anlaşılmayla ilgili görüldüğü andan itibaren, bir insan köklü ve öz deneyimler kadar melez ve kozmopolitan deneyimlere de odaklanması gerektiğini fark eder. (1997:24)*

Melez ve melezlik terimleri çağdaş toplumda pek çok kişinin tek bir kültüre ait olmadığı olgusuna değinmenin yaygın biçimleri olmuştur. Clifford bu terimleri, *Routes*'da tekrar tekrar kullanır ve bir noktada kendini, "ilişkisel kültürel süreçlerin ve melezliğin onayı yönünde emek verenlerden biri olarak" (1997: 176) tanıtır. Melez oldukça popüler ve çağrışımlarla yüklü bir sözcük olup, basit bir farklılıktan daha fazla çağrışıma sahiptir;

bu nedenle bu çağrışımlardan bazılarını incelemek gerekmektedir. İlk olarak melez, kaynak kültürden daha çok biyoloji olan bir terimdir. OED melezin temel anlamının, "farklı türdeki iki hayvanın ya da bitkinin altnesili veya (ilk belirtilen anlam temel olmak kaydıyla) karışımları; melez, çapray eşeylenmiş veya soyu karışık" olduğunu söylemektedir. Kelime bir sıfat olarak mecaz olarak kullanıldığında dahi orada kökeni ayrı ayrı varlıklarda olma, iki ayrı öğenin karışması, melezleştirilmesi durumuna işaret etmektedir. Melez varlıklar, birbirlerine ait olmayan iki ayrı şeyin karışımı gibi durmaktadırlar. Burada belirtmem gereken bir diğer can alıcı nokta ise, bir metafor olarak bile melezliğin biyolojiden sirayet edenlerden kurtulmadığıdır. Clifford'un kendisi kültürün organik, doğallaştırıcı önyargısına karşı çıkarak sözcüğün organik çağrışımıyla özdeşleştirilmesinden, "*kültürün büyüyüp serpilen, yaşayan, ölen bir bedene benzetilmesinden*" (1997: 25) sakınmaya çalışır. Dahası kendisinin tercih ettiği terim olan melezlik, her ne kadar birisi, terimin yaşam döngüsünden çok türlerin ayrılığına vurgu yaptığını söylese bile, bana halen güçlü bir "organikleştiren ve doğallaştıran" önyargı barındırıyor gibidir.

Öyleyse kültürü melez yapan şey tam olarak nedir? Clifford *Routes* kitabında 1982'de yazdığı "*Yeni Kaledonya Kanaklarının bugün de devam eden ve oldukça şiddetli sömürge rejimiyle başa çıkmak için nasıl bir melez Hıristiyanlık yaratarak kendilerini farklı kıldıklarından*" bahsettiği ilk kitabından söz eder (1997: 175). Aşağı yukarı aynı dönemde, bir grup Romalı Katolik ilahiyatçı tamamen farklı ve birbirlerine aykırı olarak düşünülebilecek, Marksist kuramla Hıristiyan teolojisini, Özgürleşme Teolojisi (Liberation Theology) yaratmak adına, birleştirmeye çalışıyorlardı. Özgürleşme teolojisinden hem çok kınama hem de övgüyle söz edilmesine karşın, bildiğim kadarıyla, Özgürleşme Teolojisi hiçbir zaman melez Hıristiyanlık olarak anılmamıştır. Elbette bazı

uyumsuzluklar diğerlerinden daha çok sorun çıkartabilir. Ayrıca, dikkate değer, bir biçimde bu öğeler daha aşağı kültürlere - sömürenden çok sömürülene, çoğunluktan çok azınlığa- ait görülebilir; ancak bu onların yabancı kökenlerine işaret eder. Dolayısıyla *Yeni Kaledonya Kanakları*'nın kültürel yenilikleri melez Kanak kültüründen çok, melez bir Hıristiyanlık adıyla anılmaktadır.

Melezlik mecazının altında, bana çeşitli şekillerde karışmalarına rağmen kaynakları ait oldukları kültürde bulunan birbirinden ayrı kültürlerin, öğelerin var olduğu varsayımı yatmaktadır. Clifford'un *Travelling Cultures* kitabını özgün sözlü sunumu ve sonrasındaki tartışmalardan parçalar, kitaba dahil edilmiştir. Tartışmaya katılanlardan biri, Keya Ganguly, *Travelling Cultures*'daki süreklilik gösteren (lingering) ayrı ve kaynağı belirli kültürler vurgusuna değinerek, Clifford'a şunu sormuştur:

> *Biofocalite benzetmesini örneğin Haiti'deki Haitililer ve Brooklyn, New York'taki Haitililerin karşılaştırmalı çalışılması için kullanılacak bir şeye dönüştürmek, Appadurai'nin ötekilerin ötekileştirilmesiyle eleştirdiği, şeyleştirici bir hamle yapmıyor musunuz? Haitilileri, Haiti ve New York arasındaki sürekli mekâna yerleştirerek, Hindistan'daki Hintli ve New York'taki Hintli diyerek, kültürel farklılık ideolojisini yeniden yazmış olmuyor musunuz? Hintli göçmen bir ailenin çocuğu olarak, kendimi böylesi bir farklılık ideolojisiyle hiçbir şekilde özdeşleştiremiyorum. Örneğin, ben kendimin Bombay'dan gelen Hintlilerden çok Philadelphialılarla özdeşleştirilmeyi tercih ederim. (1997: 45)*

Clifford'un Ganguly'e cevabı kendi konumunu da göstermektedir:

> *Brooklyn'deki ve Karayipler'deki Haitili'den bahsettiğim anda belirli bir Haitili farklılığını ortaya koyduğumu kabul etmem gerek. Bunun, mutlak bir kültürel farklılık ideolojisini yeniden üretmediğini umut ediyorum. Ayrıca, bir yerlerde, haritanın her yerinde değil, farklı kültürler olduğu anlayışını toptan reddetmek de istemiyorum.* (1997: 45)

Clifford genel geçer bir mutlak kültürel farklılık iddiasını reddetmekte oldukça isteksizdir. Bu nedenle farklı kültürlerin kaynağının belli coğrafi mekânlarda yer aldığı fikrini elden bırakmamak için, bu mutlak farklılık ideolojisini kabul etmek zorunda kalır. Bu durum antropolojik projeyi oturttuğu çerçevede daha da belirgin hale gelmiştir. *Travelling Cultures*'ın başında, amacım ilkin kültürel incelemenin nesnesini, toplumları, gelenekleri, toplulukları belirli bir mekânda ve mekânsal araştırma pratikleriyle nasıl oluşturduğudur der (1997: 19). Clifford, *Routes*'un önsözünde, kendini Marksist gelenek karşısına konumlandırmasına rağmen, Gramsci'den övgüyle söz eder:

> *Bu makaleler belirsizlik işaretleri altında, sürekli gergin haldeki bir umutla kaleme alınmıştır. İnsanlar iyi haberler ve kötü haberlerin art arda geldiğini defalarca söylemiştir. "Modernleşme" adına ve ona eşlik eden piyasaların, orduların, teknolojilerin ve medyanın yayılmasıyla dünyanın vahşice talan edilmesini görmezden gelerek uluslarötesi olasılıklardan söz etmek imkansız hale gelmiştir. Ortaya çıkan alternatifler veya gelişmeler ne olursa olsunlar bu zalim düzene karşı olacaktır. Dahası sosyalizmin olası gerçekliğinin tarihsel olarak kapitalizmin kaçınılmaz şeytanına bağlı olduğunu öne süren Marx'ın aksine, ben bu gerilimin gelecekte çözüleceğine -yani ne devrim ne de reddin diyalektik reddi*

çözümdür- inanmıyorum. Gramsci'nin aşamalı ve değişen "mevki savaşı", kısmi bağlantılar ve ittifaklar siyaseti, daha anlamlıdır. (1997: 10)

Gramsci'nin hamle/manevra savaşıyla karşıt gördüğü mevzi savaşının ne anlama geldiği üzerine çok tartışılmıştır[7]; ancak Gramsci'nin en basit dille ifade edilecek olursa yapmak istediği şey politik mücadelenin farklı yönlerini askeri mecazlar kullanarak dile getirmektir. Bazı zamanlarda mücadele açıktandır. Böylesi durumlarda cepheden saldırmak mümkündür, ama bu mümkün olmadığında, mücadele başka bir şekil, örneğin siper savaşı halini, alabilir. Gramsci için, Marx için de olduğu gibi, tarihin nihai yapıcıları 'toplumlar, gelenekler, topluluklar ve kimlikler' değildir, tarihin yapıcıları sınıflardır. Ayrıca sadece ve sadece sınıflar Gramsci'nin savaş konumu adını verdiği durumda çarpışan taraflardır. İlke olarak Clifford'ın Gramsci'nin savaş konumu benzetmesini almasında ve yukarıdaki paragraftan bir önceki "melezlik siyaseti" adlı paragrafta söz ettiği bir şeyi açıklamak için kullanmasında elbette yanlış hiçbir şey yoktur. Ancak, benim anlamadığım kısım, bu savaşta sınıfların boşalttığı yerin kimler tarafından doldurulacağı; savaşın taraflarının sınıflar değilse kimler olacağıdır. Bu taraflar toplumlar, gelenekler, topluluklar ve kimlikler midir? Bunlardan hiçbiri tam tamına uymamaktadır. J. Clifford'ın kitabın amacının "bir sınırla ötekisi ve bir kültürle diğeri arasındaki hareketleri güçlendiren ve kısıtlayan tarihsel yolların izini sürmek olduğunu" (1997: 6) söylemektedir; bu çaba ise kültürlere temelden bir değer biçmektedir. Ne kadar parçalanmış ve geçirgen olurlarsa olsunlar, kültürler Clif-

7) Sassoon (1987: 193-204) "Mevzi Savaşı" denilen şeyle ilgili ayrıntılı bir tartışma yapmaktadır. Gramsci'nin "Mevzi Savaşı" için bkz. SPN: 120, 229-35, 238-9.

ford'un kültürel analizinin temeli ve bu analizin konu edindiği anlatıların kökeninde yer alır.

Özetle, Clifford antropolojik kültürün artık olageldiği "şey" olmadığının üzerinde dururken, *Routes* kitabında kendisinden habire söz edilen kültür kavramı antropolojinin geçmişinden kalan bazı hayaletlerin tacizlerine uğramaya devam etmektedir. Daha da önemlisi, Gramsci'nin kültüre bakışıyla ilişkisi bağlamında kültürler öncelikle Clifford'ın birincil inceleme nesneleridir. İkinci bölümde göstermeye çalışacağım üzere, bu Gramsci için kesinlikle böyle değildir.

Çalışmaları günümüz dünyasının bazı gerçekliklerini farklı biçimlerde inceleyen antropologlardan bir başkası da Liisa Malkki'dir. 1995 yılındaki *Purity and Exile: Violence, Memory and National Cosmology among Hutu Refugees in Tanzania* (Saflık ve Sürgün: Tanzanya'daki Hutu Mültecileri Arasında Şiddet, Hafıza ve Ulusal Kozmoloji) adlı kitabının saha araştırması, bizlerin kanlı ve vahşi dönemler olarak adlandırdığı zamanlara ait gördüğü şeylerin örneğin mülteci kamplarındaki sayıları milyonları bulan birileri için fazlasıyla olağan hale geldiğini göstermektedir. Clifford gibi Malkki'nin çalışması da oldukça açıcı ve zengindir, ama o da zaman zaman antropolojinin geçmişindeki hayaletler tarafından rahatsız edilmektedir. Burada Malkki'nin 1997 yılında yazdığı "News and Culture: Transitory Phenomena and the Fieldwork Tradition" (Haberler ve Kültür: Geçiş Fenomenleri ve Alan Araştırması Geleneği) adlı makalesi üzerinde durmak istiyorum. Bu makalede Malkki gazeteciler ve antropologlar tarafından üretilen farklı bilgi türleri arasındaki ilişkiyi tartışmaktadır. Bu bölümde yapmak istediklerim göz önüne alındığında, Malkki'nin makalesinde üzerinde duracağım kısmı onun gazetecilik ve antropoloji arasındaki ilişkiyi değerlendirme biçiminden çok bu tartışmayı nasıl bir çerçevenin içine yerleştirdiğidir. Örneğin,

bir mülteci kampını alan araştırması seçişini savunma şeklini, Malkki makalesinin başında, çok saygı duyulan eski bir devlet adamı olan Sally Falk Moore'un bazı güncel çalışmalarına yasladığını söylemektedir. Moore bu son çalışmalarında süreklilikten çok değişimin çalışılmasının daha önemli olduğunu vurgulamaktadır. Malkki makalesinin ana konularından olan bu konudaki sözlerine şu şekilde devam eder:

> *Kültürleri onların kurucu kalıplarını elinde bulunduran ve kültürleri üretebilen, sabit ve sürekli düzen-yapım süreçleri olarak ele alan ve çalışan uzun soluklu geleneklerin ışığında bizler tek bir kültürel gramer tarafından üretilmemiş kayıp giden, gelip geçici bir olayı nasıl ele alabiliriz?* (Malkki, 1997: 87)

Birkaç satır sonra, 'gelip geçici bir olayın anlam "sistemleri", "kodları" veya "ilkeleri" tarafından şu ana dek nasıl es geçildiğini" bir kere daha tekrarlar (Malkki, 1997: 87). Burada ilginç bulduğum şey, Malkki'nin belli bir ölçüde bunun gelip geçici bir olay olduğunu açık bir biçimde kabulüdür. Yani Malkki'nin incelediği şey bir anomali ve garipliktir. Buna göre normal koşullar altında kültürler kendi kültürel gramerleri olan, az çok sabitlik ve süreklilik gösteren düzen-yapım süreçleri olarak ele alınabilir. Bu geleneği özetlerken Malkki şöyle der:

> *Eğitim ve çalışma mekânları neresi olursa olsun, günümüzde antropologlar, disiplinlerinin egemen geleneğinin kültür kalıplarını, sosyal örgütlenmenin tamamını, alışılageldik pratikleri, sözlü gelenekleri, hukukun öğelerini, kurallar ve kısıtlamalar bütününü adlandırma ve sınıflama eğiliminde olduğunun bilincindedir. Kısaca ele alınan olaylar, zamanın testin-*

den geçmiş olmalıdır. Biz de alan araştırmamızda ve yazımızda, uzun bir süre tekrar edilen, devamlılık gösteren, kurala bağlı ve kalıcı öğelere bakmıştık. (Malkki, 1997: 89-90)

1990'ların sonunda yazan eleştirel bir antropologun bu süreklilik varsayımını, kültürleri bir çeşit kendini sürekli yeniden üreten makinelere benzetmesi nedeniyle sorunlu bulmasını bekleyebiliriz. Fakat Malkki'nin sorunu kendisinin gelip geçici olana yönelik ilgisinin savunusuna sıkışıp kalmış gibidir.

Elbette yapılara veya kalıcılık gösteren şeylere bakmakta dahili bir hata yoktur. Üstelik böylesi yapıların veya kalıcılık gösteren herhangi bir şeyin olmadığını iddia etmek anlamsız olacaktır. Ancak sorun, kalıcı yapıların (veya hiç değilse ***kalıcılık atfettiğimiz*** yapıların) *analizin merkezine yerleştirilmesi, farklı olayları, tekrar etmeyenleri ve anormal-garip olayları bakış açımızın dışına atar. (Malkki, 1997: 91, Malkki'nin vurguları)*

Sonuç bölümünde Malkki, kendi alan çalışmasının eksiklikleri olarak gördüklerinden, kendisiyle alana götürdüğü bazı antropolojik yüklerden bahseder ve bir öz eleştiri yapar. Bir örnek aracılığıyla hafıza veya daha doğru bir deyişle tahayyül toplumunun iki şeklinden söz eder. Bunlar alan araştırmalarında hiçbir zaman akademik bir ilginin odağına yerleştirilmemişlerdir. (Malkki, 1997: 99) Bunlardan ilki ile, tellerle çevrili mülteci kampına ilk gittiğinde karşılaşır. Burada Hutu siyasi liderlerinden Gahutu Rémi'yi de ziyaret eder:

Kerpiçten, kitaplarına ayrılmış yusyuvarlak bir evi vardı. Kitaplıkta tarlacılık kitapları, dini metinler, sözlükler ve bir-

> *kaç roman vardı. Stendhal'in Kırmızı ve Siyah'ının bir kopyasını gördüm. Onu coğrafi ve kültürel düzlemiyle fazla ilişkilendirmek yerine, onunla ve kitaplarıyla -kitaplarına sahip olduğu Stendhal ve diğer yazarlarla ilgili- uzun uzun konuşmalıyım diye düşündüm. (Malkki, 1997: 99-100)*

Malkki'nin ikinci örneği, Birinci Körfez Savaşı'nda Bağdat'ın bombalanması sırasında olanlara ilişkin bir haberdir. Haberde birinin evinin harabelerinde kitaplar bulunduğundan söz edilmektedir. Yıkıntıdaki kitaplardan biri de, çokça okunan *The Catcher in the Rye*'ın birine ithaf edilen bir kopyasıdır (Malkki, 1997: 100). Malkki'nin bundan rahatsızlık duyması oldukça dikkat çekicidir. Malkki Rémi'yi onun kültürel düzlemiyle fazla ilişkilendirmekten neden pişmanlık duymaktadır. Burada kültürlerin bir sınırlılıkla olumsuzlanması gibi gölgelerde pusuya yatmış, tortulanmış bir varsayımın varlığı, göze çarpmamakta mıdır? Ayrıca bu varsayım Rémi'nin öz kültürünün Hutu kültürü veya Afrika kültürü olduğu ve tanımı gereği Amerikan veya Avrupa kültürünün, Geertz'in deyişiyle, "onun kültürü olmadığı" anlamına gelmez mi? Rémi'nin batı kültürünün nesnelerini tüketmesi, sonuç olarak onu bir çeşit meleze dönüştürmektedir. Öte yandan, Malkki bunun yanlışlığının farkında olmasına karşın, yuvarlak ve kerpiç bir evde *Kırmızı ve Siyah*'ın bir baskısını ve Bağdat'ta bombalanmış bir evde Salinger'in bir kitabının bulunuşunu dikkatlice incelenmesi gereken aykırılıklar olarak sunmaktadır. Avrupalı veya Amerikalı bir siyasetçinin evinde, örneğin *Mahabharata*'nın bir kopyasının bulunmasının, yukarıda adı geçen yerlerde bir Salinger veya Stendhal bulunmasından daha az anlamsız olmasını sağlayanın ne olduğu üzerinde düşünmek gerekmektedir. Belki de batı kültürünü kendi evimiz olarak gören bizler, kültürü tekil anlamıyla görüyor ve dünyanın geri ka-

lan kısmının özgün kültürleriyle ayrı ayrı kutulara tıkıştırılmış halde olduklarını var sayıyoruzdur. New York'ta dairelerini veya Islington'daki kasaba evlerini Üçüncü Dünya'da üretilmiş eşyalarla dolduranlara ve müzik setlerinden yükselen dünya müziğini dinleyenlere hiçbir zaman kültürlerden bağımsız melezler yaftası yapıştırılmaz.

Antropoloji üzerinde son dönemde çok düşünüldüğü ve Clifford'ın doğru tespitiyle, "antropolojik kültürün" artık eskiden olageldiği şey olmadığı doğrudur. Ancak, bana göre, cin çıkarma ayinine direnerek etrafta dolaşıp duran hayaletler gibi varlıklar, antropoloji içindeki yerlerini korumaktadırlar. Bu bölümü yazmaktaki amacım, bu hayaletlere değinmekti. Daha önce de belirttiğim gibi, hiçbir zaman antropolojideki kültür kavramının bir tarihçesini çıkarmak amacında değilim. Şu ana kadar belli başlı kalıcı varsayımlara dikkat çekmeye ve bu varsayımların antropologların -elbette tüm antropologlardan bahsetmiyorum, antropologlar arasında daima ilginç karşıtlıklar olmuştur- nasıl olup da kültürü bir araştırma nesnesi olarak ele alış biçimleriyle nasıl ilişkili olduğunu göstermeye çalıştım. Bu varsayımlar kültürlerin kendi iç mantıkları olan bir tür kalıplaşmış bütünler oldukları (elbette bu iç mantığı itip kakarak istediklerini elde etmek de antropologların işidir), aynı kültürlerin gene bir çeşit (sınırları ne kadar geçirgen olursa olsun) sınırlılık gösterdikleri ve modernite ve gelenek arasında temel bir karşıtlık bulunduğu yönündedir. Bu kitabı yazma nedenlerimden biri de, eğer dikkatli okunursa Gramsci'nin disiplini rahatsız eden bir kısım hayaleti uzaklaştırmak için yararlı olabileceği olasılığıdır. Gramsci'nin kültüre yaklaşımının 'anaakım' antropolojinin kültüre yaklaşımından çok farklı olduğunu tekrar belirtmekte yarar var.

Söz ettiğim bu varsayımlardan hiçbiri Gramsci'de görülmemektedir. İlk olarak, Gramsci için, madunların kültürel dünyası

sistematik olmak dışında her şeydir. Dahası, köylüler arasında yetişmiş olan bu Sardunyalı ezilenlerin kültürünü parça parça bir görüntü özelliğindeki, zamanla oluşmuş, tutarsız bir yığın gibi görmektedir (özellikle beşinci başlığa bakınız). Gramsci Kültürün korunması gerektiğini söyleyen, zamanının folklör bilimcilerine karşı hiç prim vermemektedir. İkinci olarak, Gramsci'nin çalışma nesnesi hiçbir zaman belirli kültürler olmamıştır; o daima güç ilişkilerine bakmak istemiştir. Daha net bir biçimde ifade etmek gerekirse, o belirli zaman ve mekânlarda iktidarın ve gücün belirli düzenlemeleriyle ilgilenmiştir. Bu açıdan, üzerine kafa yorduğu şey sabit ve sınırlılık özelliği gösteren kültürel bütünlükler olmaktan çok ilişkiler ve bir sosyal kuramcının sınırları nasıl çizmesi gerektiğini, onun sorduğu sorulara bağlı kılan ilişkilerin nasıl akışkan ve yer değiştiren oluşumlar meydana getirdiğidir. Üçüncü olarak, Gramsci'nin güç ilişkilerine odaklanması, Gramsci'ye göre herhangi bir toplumdaki temel karşıtlığın modernite-gelenek karşıtlığı olmaması, ezilenler ve ezenler karşıtlığı olmasının doğal bir sonucu gibidir. Gramsci'nin bakış açısına göre, toplumlar farklı melez ya da her ne ise ondan, birer kültür mozayiği değillerdir. Kültürler farklı güç gruplarının düzenlemeleriyle oluşan sınıflardır. Elbette sınıf kavramını açık ve doktriner olmayan bir şekilde anladığımız sürece bu doğrudur.

Sonraki üç bölümde, Gramsci'nin kültüre yaklaşımının ana hatları daha ayrıntılı olarak incelenecektir. Her bölümde, belli başlı birkaç soru ele alınıp, Gramsci'nin yazılarından uygun olan paragraflarla bu sorulara cevap verilmeye çalışılacaktır. Dördüncü bölüm kültür ve tarih sorununa, beşinci bölümde madunların kültürünün niteliğine, altıncı bölümde kültürün üretimi ve aydınların madun kültüründeki rolüne odaklanılacaktır. Gramsci'nin yazılarının ne denli karmaşık olduğu ve Gramsci'nin dü-

şüncesini özetleme konusunda ikinci bölümde adı geçen zorlukların varlığı göz önüne alındığında, bu bölümlerde yapmaya çalıştığım şey, onun yazılarında önemli bir yer tutan ve sınıf tartışmasını da beraberinde getiren, kültür adı verilen düzlemin ayrıntılı taslağını çıkarmaktır. Gramsci'den uzun paragrafları alıntılamayı ve bunları yorumlamaya tercih ettim. Böylece onun kendi adına konuşmasını sağlamayı umuyorum. Bunun nedeni, benim veya Gramsci'nin çok sayıda yorumcusunun yerine, okuyucuyu Gramsci ile başbaşa bırakmak; böylece okuyucunun Gramsci'nin yazdıklarıyla doğrudan muhatap olmasını sağlamaktır. Bu aynı zamanda, sonraki bölümlerde zaman zaman bu varsayımların Gramsci'de görülmediğine işaret etmenin dışında bu bölümdeki antropolojinin gizil ön kabullerinin değerlendirilmediği anlamına gelmektedir. Sonraki üç bölümde, umudum okuyucunun Gramsci kültürün düzleminin taslağını çıkarırken, onun düşüncesinin ana hatlarına odaklanabilmeleridir. Bu taslak bir kere çıkartıldığında, neden Gramsci'nin kültüre yaklaşımının antropologlar için önem taşıdığı sorununa yedinci bölümde geri dönebiliriz.

Bölüm 2: Gramsci ve Kültür

Kültür ve Tarih

Bir dünyanın gelişiminin dayanak noktası nedir? Üretim dünyası; iştir. (SPN: 242)

Gramsci'yi okurken onun bir eylem adamı ve kapitalist toplumu kökünden değiştirecek bir devrimi arzulayan biri olduğunun akıldan çıkarılmaması gerekir. Onun gözünde bu dönüşümün nihai aktörleri sınıflar olmasına karşın, kültür meselesinin sınıfın nasıl deneyimlendiğini gösterdiğine inandığı andan itibaren, kültürü devrimci projesinin merkezine taşımıştır. Ayrıca kültür insanların yaşadıkları dünyayı nasıl algıladıkları ve nasıl yaşadıkları, onu ne yönde değiştirebileceklerine ilişkin tahayyüllerini şekillendirmesi ve bu değişimi uygulanabilir veya arzu edilebilir görüp görmemeleri açısından da önemlidir. Kültüre yönelik bu ilgi, Gramsci'nin ilk yazılarından hapishanede tuttuğu son notlara kadar her yerde açığa çıkmıştır. Ancak onun kültüre yönelik bu ilgisinin devrimci projesinden kaynaklandığını gözden kaçırmamak gerekir. Gramsci'nin öncelikli meselesi kültürel bir değişimin, bir yandan ilerici olarak gördüğü kültürel değişimin nasıl hızlandırılabileceği, bir yandan da gerici olarak gördüğü diğer kültürel güçlerin nasıl üstesinden gelinebileceğidir. Bu açıdan Gramsci "kültürün korunmasını hedefleyen folklöre hayranlık besleyenleri" sert bir dille eleştirmektedir (SPN: 197). Gramsci'nin ana sorunu, daha eşitlikçi ve adaletli bir düzenin nasıl mümkün olduğu ve nasıl olup da belirli zaman ve mekânda yaşamlarını sürdüren ve hayaller kuran insanların daha eşit-

likçi ve adaletli bir topluma doğru ilerlemeyi hızlandırması veya buna engel olmaşıdır. Bu noktayla başlamayı daha uygun görmemin nedeni, son bölümde açıklamaya çalışacağım üzere, kültüre yönelik bu sorunun, modern antropoloji disiplinini şekillendirenlerin (yani başka entelektüel savaşlar verenlerin) sordukları benzer sorulardan tamamiyle farklı olmasıdır.

Bu ve bundan sonraki iki bölümde, Gramsci'nin yazılarında kaygan, anlamı net olarak saptanamayan ve sorunlu kültür kavramının işgal ettiği düzlemin ana hatları gözler önüne serilecek ve Gramsci'nin kendi anlatımına başvurulacaktır. Bu bölümün ilk kısımları, Gramsci'nin kültür derken ne kastettiğini açıkladığı, hapishaneye girmeden önce yazdığı yazılardan bazı paragrafları bir araya getirmektedir. Bunları, dünyada var olma ve onu anlama biçimlerinin nasıl oluştuğu, nasıl ve neden bunların yapıldığı veya yapılmadığı, direnç gösterdikleri, ne oldukları ve nasıl ve ne şekilde dönüştürülebilecekleri gibi genel sorulara cevap arandığı *Hapishane Defterleri*'nden bir dizi alıntı izleyecektir. Ana tema kültür ve temel ekonomik ilişkilerle kültür arasındaki karmaşık ve derin ilişkilerdir.

Daha önce de vurguladığım gibi, Gramsci, inanılmaz bir biçimde açık ve esnek bir Marksist olmasına rağmen, tüm yaşamı boyunca tarihteki temel aktörleri sınıflar olarak gören bir Marksist olarak kalmıştır. Marksizmi zaman içinde çeşitli değişimler geçirse de, sınıfın merkezi konumuna olan inancı hiçbir zaman sarsılmamıştır.

Kültürün Gramsci için daha temel ekonomik ilişkilerin salt bir yansıması olmadığını veya onların neden olduğu ikinci dereceden öneme sahip bir şeye tekabül etmediğini vurgulamakta yarar vardır. Son yazılarında dahi altyapı-üst yapı benzetmelerini kullanmakla beraber, Gramsci üst üste istiflenmiş katmanlar gibi fazla basitleştirici benzetmelerin dilini pratikte aş-

maktadır. Burada hayati öneme sahip olan şey, benim ikinci bölümde tartıştığım Gramsci'nin organik kavramıdır. Gramsci için belli fikirlerin, inançların, hukuki sistemlerin ve diğer sözde üstyapıya ve kültüre ait öğelerin, toplumun temel ekonomik yapısının organik kısmı olup olmadığı sorusunun nihai cevabı belli zaman ve mekânlar bağlamında cevaplanabilecek bir sorudur. Aslında, Gramsci'nin kültür sorununa odaklandığı paragrafların çoğu, onun bu organik ilişkinin belli tarihsel düzlemlerde nasıl anlaşılabileceği sorunuyla sürekli uğraşması olarak da okunabilir.

Gramsci alıntılarına geçmeden önce bu konuyla ilişkilendirmek istediğim bir başka konu ise kültürün Gramsci'de özerk bir alan oluşturmadığıdır. Gramsci nasıl kültürü belli başlı ve daha temel ekonomik ilişkilere karşıt olarak almadıysa, aynı şekilde kültürü tarihe karşıt bir şeymiş gibi ele almamıştır. Gramsci'ye göre kültür, tarihsel süreçte, sürekli var olan bir tortu gibidir. Başka bir deyişle, dünyada var olma ve yaşama biçimleri olarak düşündüğümüz kültür, Gramsci'de belli bir zaman diliminde pek çok tarihsel süreç arasındaki etkileşimin sonuçta aldığı biçimin adıdır. Bu açıdan Gramsci'nin kültüre ilişkin yaklaşımı, geleneksel antropolojinin sınırlılık gösteren bütünsellikler olarak kültürün taslağının çıkartılması türünden yaklaşımlarından tamamen farklıdır.

Hapishane Öncesi Yazılarda Kültür

1917 yılında genç Gramsci, gazetecilik kariyerinin daha çok başlarındaydı. Croce'nin üzerindeki etkisi hâlâ varlığını korumaktaydı. Aynı yılın Aralık ayında *Avanti! Gazetesi*'nde yayımlanan ve İşçilerin Kültürel Birliği'nin kurulması yönündeki önerisini eleştiren bir sendikacıya yanıt olarak kaleme aldığı yazısında Gramsci kültürü şöyle tanımlamaktadır:

> *Kültür derken şunu kastediyorum: Aklın işleyişi, genel fikirlerin edinilmesi, neden ve sonuç arasında bağlantı kurulması alışkanlığı. Bana göre, herkes kültüre mensuptur, çünkü herkes düşünür ve neden-sonuç ilişkisi kurar. Ancak insanlar kültürü ezelden bu yana organik bir biçimden çok deney ve gözlem yoluyla edinmişlerdir. Bu yüzden insanlar durum ve şartlara göre duraksar, dağılır, yatışır ve hiddetlenir, hoşgörüsüz davranır veya huysuzlaşır. Daha açık bir dille ifade etmem gerekirse:* ***Tamamiyle Sokrates'çi bir kültür fikrine inanıyorum: Düşünce doğruysa bu doğruyu kimin düşündüğünün ve eğer eylem doğruysa eylemcinin kim olduğunun bir önemi yoktur.*** *Ve kültürün sosyalizmin temel kavramlarından biri olduğuna inandığım andan itibaren -çünkü bu kavram belirsiz bir düşünce özgürlüğü deyişini tamamlamakta ve somut hale getirmektedir- ben bu kavramı bir başka kavram olan örgüt kavramıyla diriltmek istedim. Kültürü herhangi bir pratik eylemi örgütlediğimiz gibi örgütleyelim. Burjuvazi kendi hayırseverliğinden işçiler için Halk Üniversiteleri kurmaya karar verdi. Biz hayır işlemek yerine, işçilere ona karşı dayanışma ve örgütlenme teklif edelim. İyi niyete olanaklar sunalım, bu olanaklar olmaksızın, o hep kısır ve çorak kalacaktır. Bu görmeniz gereken bir dersten çok sorunları kılı kırk yararcasına inceleme ve araştırma eylemidir. Bu eylem herkesin katıldığı, katkıda bulunduğu, herkesin hem efendi-usta hem de öğrenci-mürit olduğu bir eylemdir. (SCW: 25, vurgular bana ait)*

Bu, Gramsci'nin hem hapishane öncesi yazılarında hem de hapishane döneminde kültür üzerine yazdıklarında ortak olan iki temel sorunu açıkça ortaya koyar. İlk olarak, kültür kişilerin

onun aracılığıyla içinde yaşadıkları gerçeklikteki konumlarını daha iyi anlayabilecekleri eylem halindeki düşünce olarak ele alınmaktadır. Örneğin Gramsci'nin "herkes kültüre mensuptur, çünkü herkesin düşünmesi ve neden-sonuç bağıntısı kurması" üzerinde ısrarla durması çok sonraları, aydınlar üzerine hapishanedeyken yazdığı şu sözlerin habercisi gibidir. Gramsci, aydınlarla ilgili şöyle demektedir: "Bütün insanlar aydındır, o halde birisi şöyle diyebilir: Hiçbir insan eylemi yoktur ki idrakin herhangi bir şekilde katılımı ondan hariç tutulabilsin: homo sapiens, homo faber'den ayrı ele alınamaz" (SPN: 9). *Avanti!*'deki makalesindeki ikinci sorun, örgütlenmenin önemine yaptığı vurgudur. Kendilerinden başka kimsesi olmayan insanlar (Gramsci burada elbette işçileri kastetmektedir), kültürü organik olmaktan çok ezelden beri deney ve gözlem yoluyla edinmişlerdir. İlericiler için yapılacak tek şey, bu embriyonik proleterya kültürünü örgütlemek ve geliştirmektir.

Ocak 1916'da, bu makaleyi yazmasından neredeyse iki yıl önce, Gramsci bir başka sosyalist gazete, *Il Grido del Popolo* için, 'Sosyalizm ve Kültür' başlıklı bir yazı kaleme almıştır. Bu yazısında Gramsci, kültürün içeriğine ve onun devrimci değişimle ilişkisine dair yazdıklarını biraz daha açıklamaya çalışmaktadır. Bu makaleden belli başlı bölümleri burada anmakta yarar görüyorum. Çünkü söz konusu makale Croce'yi çağrıştıran tınısıyla genç Gramsci'yi açık bir biçimde resmetmektedir. Gramsci'nin kültürün insanlara sadece dünyayı anlama aracı olmadığı, aynı zamanda onu değiştirme ve dönüştürme araçları da sunduğu görüşü ise, belirgin bir biçimde Gramsci'nin *Hapishane Defterleri*'ndeki temel tasarılarındandır.

Bu alıntı aynı zamanda Gramsci'nin yazılarının içeriğine iyi bir giriş sağlayacak ve onun nasıl da önceden bu ayrıksı, doğrudan ve tartışmacı üslubu geliştirdiğini gösterecektir. Bir önceki alın-

tıda olduğu gibi, Gramsci kültürün edilgen bir bilgi olarak ele alınmasına karşı,çıkarak sözlerine başlar.

"Kültürü ansiklopedik bilgi ve insanları da ampirik veri ve birbiriyle ilintisiz ham verilerin tıkıştırılacağı kaplar olarak görmekten vazgeçmeliyiz. Bu görüş, olguların onların beyinlerine tıpkı bir sözlüğün sütunlarının doldurulacağı gibi doldurulacağını varsayar ve böylece dış dünyadan gelen çeşitli uyarıcılara tepki verebileceklerini iddia eder. Böylesi bir kültür algısı, özellikle de proleterya için çok zararlıdır, çünkü bu çevresine uyum gösteremeyen insanlar yaratmaktan başka bir şeye yaramaz. Bu gibi insanlar, insanlığın geri kalanından üstün olduklarına inanırlar, çünkü onlar bir dizi olguyu ve tarihi ezberlemekle ve daha önceden öğrendikleri bu bilgileri her durumda ifade etmekle, onları kendileri ve diğerleri arasında bir duvara döndürürler... Ancak bu kültür değil ukalalık, zekâ değil zihindir ve buna karşı çıkmak, eleştirmek kesinlikle doğru bir harekettir.

Aslında kültür çok farklı bir şeydir. Kültür örgütlenme, birinin kendini terbiye etmesi, bir insanın öz-benliğine hakim olmasıdır. Bir kişinin kendi tarihsel önemini idrakının yardımıyla yüksek bir bilince erişmesi, hayattaki görevinin bilincine varması ve kendi haklarının ve zorunluluklarının farkında olmasıdır. *Ancak bunlardan hiçbiri kendiliğinden, bir değişimle veya insanın kendi iradesinden bağımsız bir dizi etki tepkiyle olacak şeyler değildir. Her şeyden önce, insan zihindir ve doğanın değil, tarihin bir sonucudur. Aksi takdirde, ezilenler ve ezenlerin, zenginliği yaratanlar ve ona bencilce el koyanların her zaman var olduğu göz önüne alınırsa sosyalizmin gerçekleşmemesi nasıl açıklanabilir? Bundan dolayı, sosyalizmin gelişi aşamalı bir*

süreçtir. Sosyalizm zamanın bir aşamasında, insanlığın kendi değerinin bilincine vardığı ve bir önceki tarihsel dönemden kalan ve bir grup azınlığın kendilerine zorla kabul ettirdiği çalışma kalıplarını bir kenara atma hakkını elde ettikleri zaman gerçekleşecek bir şeydir. Bu bilinç fizyolojik bir ihtiyaçtan doğan vahşi bir dürtü değildir, sadece ve sadece önceleri bir grup insanın, sonraları ise aşama aşama tüm bir sınıfın bazı koşulların oluşmasına ve derebeylik sisteminin gerçeklerinin isyan ve sosyal değişimin işaretlerine çevrilmesinin nasıl mümkün olduğuna dair akıllı bir düşünümünün (hem kendi üzerine düşünmek, hem de düşünmek anlamındadır) sonucudur. Bu kültürün ve sadece önlerindeki ekonomik ve siyasi sorunları çözmeye odaklandığı ve aynı koşullar altındaki başkalarıyla dayanışma içinde olmayan insan yığınlarının önce direnç gösterdiği fikirlerin birbirine karışmasıyla oluşmuş, yoğun bir eleştiri dalgasının her devrimin **ön** *koşulu olduğunun göstergesidir. Burnumuzun dibinde yer alan ve bize en yakın zamanda gerçekleşen, dolayısıyla bize en az yabancı olan örnek Fransız Devrimi'nde olanlardır. İçinde yaşadığımız dönemden bir önceki kültürel dönem Aydınlanma adını taşımaktadır ve Aydınlanma kendi içinde görkemli bir devrimdir. De Sanctis'in* ***History of Italian Literature****'ında (İtalyan Edebiyatı Tarihi) dediği gibi, Aydınlanma tüm Avrupa'ya birleşmiş bir burjuva enternasyonel ruhu üflemiştir. Bu ruh sıradan insanların tüm üzüntü ve dertlerine karşı duyarlıdır ve Fransa'da daha sonra gerçekleşen kanlı devrimin en olası hazırlıkçısıdır.*

Benzer bir durum bugün sosyalizm için de geçerlidir. Kapitalist uygarlığın eleştirisi üzerinden proleteryanın ortak bilinci yaratılmış veya halen yaratılmaktadır. Bu eleştiriyse doğal ve kendiliğinden bir evrimden çok bir kültürün varlığını

çağrıştırmaktadır. Bu eleştiri Novalis'in[1] kültürün son noktası olarak gördüğü, öz-bilincin varlığını çağrıştırmaktadır. Kendinden farklı olduğu görülen, diğerlerine karşın kendibenliğinin farkında olmak, kendine bir amaç olarak belirledikten sonra, olguları ve olayları kendi içlerinde ve kendileri için olduğu kadar onlar tarihi ileri ya da geri götürdükleri sürece değerlendirebilir. Kendini bilmek, kendisi olmak, kendini yönetebilmek, kendini ayırabilmek, kaos durumundan kendini kurtarmak ve düzenin, ama insanın kendi düzeninin ve onu bir idealin peşinden götüren kendi öz disiplininin bir parçası olmaktır. Meydana getirdikleri uygarlığı yaratmak ve yerine kendi uygarlığımızı geçirmeye çalışan bizlerin bunu ötekileri, onların tarihini ve şu an oldukları şeyi olmak için ne kadar uğraştıklarını bilmeden başarmamız olanaksızdır. Bir başka deyişle, insan zihnini yöneten yasaları kavrayabilmek için bir doğa ve onun yasaları fikri oluşturmalıyız. Bunu amacımızın ne olduğunu unutmadan başarmak zorundayız: kendini bilmek ve diğer insanları kendi aracılığıyla daha iyi bilmek. (SPWI: 10-13, vurgular bana ait)

Bu paragrafta kültür öz-bilinç uğraşı olarak tanımlanmaktadır. Ancak bu öz-bilinç dar anlamıyla kişisel bir öz-bilinç demek değildir. Daha çok, birinin başka insanlarla ilişkisini anlamaya odaklandığı öz-eleştirel bilgidir. Ayrıca bu bilgi birinin diğeriyle ilişkisinde haklarını, yükümlülüklerini ve tarihteki yerini bilmesini de içermektedir. Kültürün kendisi için ne anlama geldiğini açıkladıktan sonra, Gramsci ezilenler ve ezenlerin, zenginliği yaratanlar ve ona bencilce el koyanların her zaman var olduğu göz

1) Novalis, Fredrich von Hardenberg'in (1772-1801) takma ismidir. Alman Romantik şair ve yazarları onu "Romantizmin Peygamberi" diye adlandırmışlardır. Gramsci alıntılarına gönderme yaptığım tüm dipnotlar bana aittir.

önüne alınırsa sosyalizmin gerçekleşmemesi nasıl açıklanabilir diyerek, kendiliğinden oluşan mekanik bir bilinç ve buna bağlı olarak sosyal gerçekliğin otomatik olarak bilincinde olunması fikrini reddeder. Gramsci, Marx ve Marksist gelenek içindeki diğerleri gibi, çoğunlukla erekselci düşünmekle ve sosyalizmin kaçınılmaz olduğuna, insanlık tarihinin bu son noktaya doğru ilerlediğine inanmakla eleştirilmiştir. O halde, Gramsci'nin nerede durduğunu kesinleştirmekte yarar vardır. Özellikle de bu erekselcilik eleştirisinin Marx ve Marksizm'i mahkûm etmek için sürekli gündeme getirildiği düşünülürse, Gramsci'nin bu tartışmada nerede durduğunun belirlenmesinin önemi daha net açığa çıkacaktır.

GRAMSCİ VE EREKSELCİLİK

Çok açık bir biçimde Gramsci, erekselci bir tarih görüşüne sahip değildir. Benzeri görüşlere sahip kişileri hafife alan tutumu, kendini *Hapishane Defterleri*'nde yoğun bir şekilde, özellikle de herhangi bir siyasi uzlaşmaya şiddetle muhalif olanları eleştirdiği yazılarında, açığa çıkmaktadır:

> *Bu bıkkınlığa neden olan kavrayış, sadece tarihin doğanın yasalarına benzer yasaları olduğu yönündeki demirden inançtan ve dininki gibi önceden öngörülmüş bir erekselcilikten ileri gelmektedir. Uygun koşullar kaçınılmaz olarak oluştuktan sonra, bunların gerçekleşmesi, oldukça gizemli bir biçimde,* **palingenesis** *(ölümden sonra ruhun bir hayvan ya da insan bedenine geçmesi) gibi olayların meydana gelmesine neden olacaktır. Bu nedenle söz konusu görüşe göre, bu koşulların önceden oluşması ve planlanmasına yönelik her kasıtlı (kasdi) girişim sadece gereksiz olmakla kalmayacak aynı zamanda zararlı da olacaktır.* (SPN: 168)

Aslında Gramsci, hapse girmeden çok çok önce bu mantıksız ve yanlış değerlendirmelere dayanan bir ihtilafa karşı kendi partisi içinde mücadele vermiştir. *Hapishane Defterleri*'nin birçok bölümünü Buharin'in *The Theory of Historical Materialism: A Manual of Popular Sociology*[2] (Tarihsel Materyalizmin Kuramı: Popüler Sosyoloji Rehberi) adlı kitabının reddine ayırmıştır. Bunun nedeni, söz konusu kitabın Marksizm'i kalıplaşmış, erekselci bir dogmaya indirgediğini düşünmesidir.

Hatta *Il Grido del Popolo*'da yayımlanan ilk makalelerinden birinde, dışarıdan bir gözlemciye sömürülüyormuş gibi görünen bir grubun, bu durumu bu şekilde algılamayabileceğini iddia etmiştir. Bu dışarıdan gözlemcilerin gözlerinde bir biçimde kendini açığa çıkartan, garip ve rahatsız edici, onları ezenlere karşı tarihsel başkaldırma sorumlulukları olduğunu varsayan bir direniştir. Ancak aynı makalede Gramsci, insanlığın gelişmesinin ileriye doğru uygun adım devam ettiğini, bu yürüyüşte ezilenlerin ezilme koşullarının ayırdına vardıkça, yeni bir bilinç geliştirmelerinin bu ilerlemenin dayanak noktası olduğunu öne sürmüştür.

Ancak Gramsci'nin görüşleri, yeni bilinç biçimlerinin gelişimini kaçınılmaz olarak görmediği için erekselci değildir. *Hapishane Defterleri*'nde belirttiği gibi, "Aslında siyaset, yapıdaki gelişme eğilimlerinin bir yansımasıdır, ancak bu eğilimlerin gerçekleşmesi zorunlu değildir (SPN: 408). Ayrıca Gramsci ekonomik bir belirlenimci de değildir.

Bu konuda şöyle yazmaktadır:

---

2) Nikolai Bukharin (1888-1938) önde gelen bir Rus Komünistiydi ve Stalin'in göstermelik 1930 mahkemelerinden birinde yargılandıktan sonra idam edilmişti. *The Theory of Historical Materialism* (Tarihsel Materyalizm Kuramı) adlı kitabında aydın olmayan kişileri hedefleyen Marksizm'in popüler bir yorumunu sunmaktadır.

Önümüzde yaşanan ekonomik krizlerin, temel tarihi olayları ürettikleri olasılıklardan çıkartılabilir. Bu krizler kısaca bazı düşünce biçimlerinin yayılmalarına olanak tanıyan bir zemin ve ulusal hayatın bunu izleyen gelişimiyle ilgili belli soruların ortaya atılma ve çözülme biçimlerini yaratırlar. (SPN: 184).

Gramsci, *Hapishane Defterleri*'nden alıntı yaptığımız aşağıda paragrafta, kendisinin erekselciliği ve Marx'ın bazı takipçileri tarafından benimsenen kaba tarihsel maddeciliği reddini kesin ve kuşkuya yer bırakmayacak bir biçimde ortaya koymaktadır. Gramsci, bunun yerine insan iradesinin önemine vurgu yapmış, hatta, *Hapishane Defterleri'nden Seçmeler*'in editörlerinin de belirttiği gibi, Henri Bergson'un iradeci (voluntarist) kavramlarını -onlara farklı bir anlam yükleyerek- anlatmak istediği meseleyi açıklığa kavuşturmak için kullanmıştır.[3]

Olasılık gerçeklik değildir: ancak olasılık varlığı itibariyle bir gerçekliğe tekabül eder. Bir adamın bir şeyi becerip becerememesi gerçekte ne yapıldığının değerlendirilmesi noktasında önemlidir. Olasılık özgürlük demektir. Özgürlüğün ölçütü bizi insan kavramına ulaştırır ki açlıktan ölmeyen insanlar için nesnel koşulların olduğu veya açlıktan ölenlerin kendi içinde önemli olduğu düşünülebilirdi ve böylece insanların düşüncelere sahip olabilecekleri de iddia edilebilirdi. Ama nesnel koşulların, olasılıkların veya özgürlüğün varlığı daha yeterli değildir: onları "bilmek" gerekir ve onları nasıl

3) Henri Bergson (1859-1941) bir Fransız filozofu olup, insanlık tarihindeki merkezi unsur olarak gördüğü elan vital (yaratıcı dürtü) düşüncesi zamanının önde gelen düşünürleri arasında oldukça etkili olmuştur. N.4 (SPN: 325) ve N. 50 (SPN: 360) Bergson'un Gramsci üzerindeki olası etkisini göstermesi bakımından önemlidir.

> *kullanacağını da bilmek ve onları kullanmayı istemek gerekir. İnsan bu açıdan somut iradedir, bu ise soyut iradeyi veya yaşamsal dürtüyü gerçeğe dönüştürecek somut sebeplere etkili bir uygulanışıdır. (SPN: 360)*

İlerici iradenin kendi kendine ortaya çıkmayacağı gerçeği göz önüne alındığında, çünkü insanlık tarihi tek bir telos'a, amaca doğru ilerlemez, Gramci için kültür sorunu büyük bir önem taşımaktadır. Bu nedenden ötürü, Gramci, tarihin yapılmasında aydınların rolü üzerinde bu denli durmaktadır. Gramsci'ye göre yeni bilinç biçimleri, *Il Grido del Popolo*'daki makalesine geri dönecek olursak, otomatik olarak ortaya çıkmaz. Bu bilinç biçimleri fizyolojik zorunlulukların acımasız dürtüklemeleri sonucu da oluşmaz; ancak bu bilinç biçimleri önceleri sadece birkaç insanın sonraları ise tüm bir sınıfın neden belli başlı koşulların var olduğu ve yaşanan kölelik gerçeğini bir başkaldırı ve sosyal yeniden inşaya döndürmenin en iyi yolu üzerine dikkatlice eğilmesi sonucu oluşur. Burada Gramsci'nin yeni bir kültürün yaratılmasında aydınların rolüne vurgu yapmasının habercisi sayılabilecek izler göze çarpmaktadır. Şaşırtıcı bir biçimde, Gramsci'nin kültür anlayışının merkezinde kendi ekonomik ve siyasi sorunlarını çözme derdindeki insan kitleleri şeklindeki sınırlı kavrayışı aşan ve bu insan kitlelerinin gerçekte birbirleriyle nasıl ilişkili olduklarını fark ettikleri eleştiriler getirebilme bakışı yatmaktadır. "*Kapitalist uygarlığın eleştirisi yoluyla, işçi sınıfının veya proleteryanın sınıf bilinci oluşmuş veya halen oluşmaktadır. Ve eleştiri basitçe ifade edilecek olursa* ***kendiliğinden ve doğal bir evrime değil de kültüre*** *işaret etmektedir*" (benim vurgum). Bu eleştirinin merkezinde, insanların olaylar ve olguları değerlendirme ve onların tarihi ileri mi, geri mi götüreceğine karar verme becerileri olduğu varsayımı yatmaktadır. Burada bir tarihsel

ilerleme anlayışı göze çarpmaktadır, ancak yeniden altını çizmem gerekirse, Gramsci'ye göre sosyalizme doğru gidiş hiçbir şekilde kaçınılmaz veya zorunlu değildir. Tarih ileriye olduğu gibi geriye de gidebilir. Gramsci bir Not'unda, "tarihin akışında hiçbir geriye dönüş yoktur" diye yazmış olmakla beraber, bunu Sezarizmi tartıştığı bir tartışma zemininde ortaya atmaktadır. Söz konusu durumda, toplumdaki çatışan temel güçler birbirlerini öyle dengelerler ki, süregiden mücadele sonucunda karşılıklı yokoluşa sürüklenirler ve dışarıdan üçüncü bir güç bu duruma müdahale eder. Böylesi bir durumdaki, 'temel sorun devrim/yeniden yapılanma diyalektiğinde, galebe çalanın devrim mi yeniden yapılanma mı olduğunu görebilmektir. Bu andan itibaren, tarihin akışında kesinlikle hiçbir geriye dönüş yoktur ve bir bütün olarak yeniden yapılanmalar var olamaz.' (SPN: 219-20) Burada Gramsci'nin bahsettiği sorun, bir toplumun bir önceki durumuna tamamen dönmesinin imkansız olduğudur. Bu açıdan tarih ilerler, ancak bu ilerleme bilinen ve tahmin edilebilen bir varış noktasına doğru değildir.

Gramsci'nin herhangi bir sosyalist erekselciliğe karşı tutumu bu şekilde özetlenebilir. Gramsci insanlık tarihinin hangi yöne akmasını istediğini bilmektedir, ancak Gramsci, bu akışı asla önceden kestirilebilir addetmemiştir. Bu yönde bir hareketin mümkün olduğuna, kapitalizmin yapısal çelişkilerinin böylesi bir olasılık yarattığına kesinlikle inanmıştır. Ama sosyalist bir dönüşümün potansiyeli verili olsa dahi, bu dönüşümün gerçekleşmesinin eldeki koşullar altında nasıl bir hareketin mümkün olduğunu kavrayabilecek ve onu gerçekleştirmeye azmetmiş bilinçli insan iradesine dayandığını öne sürmüştür. Gramsci'nin tüm hayatı boyunca, hapsedilmeden önce bir siyasi eylemci olarak giriştiği eylemlerinde -Gramsci'nin tutuklandığı zaman İtalyan Komünist Partisi'nin önde gelen liderlerinden biri olduğunu

unutmamak gerekir- ve *Hapishane Defterleri*'nde bilinçli insan iradesinin nasıl oluşacağı ve bu sürecin nasıl hızlandırılacağı konusu merkezi bir konum işgal etmiştir. Bu durum kısmen de olsa, Gramsci'nin kültür sorununu düşünsel projesinin merkezine oturtması herhangi bir teleolojik düşünceyi tamamen reddetmesinden ileri gelmektedir.

Bu noktadan itibaren erekselcilik konusunu bir kenara bırakarak, Gramsci'nin kültür kavramından açık veya örtülü ne anladığını açıklayan ve buradan hareketle kültürel devrim fikrine, *Hapishane Defterleri*'nden alıntıladığım bazı örnekler vermeye çalışacağım.

Hapishane Defterleri'nde Kültür ve Kültürel Devrim

Gramsci 1927'de karısının kardeşine yazdığı, hapishanedeki çalışma planını ortaya koyan ünlü mektubunda, çerçevesini çizdiği dört meselenin (İtalyan aydınları, karşılaştırmalı dilbilim, Pirandello tiyatrosu ve tefrika roman) tamamının şu ya da bu şekilde 'çeşitli safhalardan ve gelişme seviyelerinden insan topluluklarının yaratıcı ruhuyla ilintili olduğunu' söylemiştir (PLI: 84). Bu yaratıcı ruh ve eleştirel kültürel bilincin tarih yapma potansiyeli, Gramsci'nin daima ilgisini çekmiştir. Gramsci için kültür, insanların dünyadaki yapıp etmeleridir. Örneğin, *Hapishane Defterleri*'ndeki, 'Amerikancılık ve Fordizm' başlıklı yazısında şöyle demektedir:(4)

---

4) Gramsci "Amerikancılık ve Fordizm" başlığı altında bir dizi not tutmuştur. Bu notlarda Birinci Dünya Savaşı sonrasında Amerikan üretim yöntemlerindeki değişimleri ve bunların Avrupa'ya etkisini incelemektedir. Hoare ve Smith'in deyimiyle Gramsci'nin söz konusu notlarında uğraştığı temel sorun, "üretim dünyasındaki değişimlerdir. Gramsci bunları yazdığı zaman kendisine acaba üretim dünyası yeni bir dönemin başladığına işaret eden büyük bir değişim mi geçiriyor, yoksa bu olaylar uzun vadede önemi olmayan bir dizi tesadüften mi ibaret? (SPN: 277) diye soruyordu.

> *İnsanın kendini ve dış dünyayı (**bir başka deyişle, gerçek kültürü**) esaslı bir biçimde değiştirdiği gerçek eylemle, gladyatörlerinkine benzer bir ölüme mahkûm oldukları, kendi kendine kabullenilmiş, sadece sözcükleri değiştirip şeyleri, dışsal jestleri ve içerideki insanı değiştirmeyen Amerikanizm arasında fark vardır. (SPN: 307, benim vurgum)*

Felsefenin profesyonel felsefecilere ait, gizli saklı ve olağandışı bir uğraş olduğu fikrini eleştirdiği ve *Hapishane Defterleri*'nde yer alan yazılarından birinde Gramsci, hepimizin bir açıdan filozof olduğumuzu söyler ve 'herhangi bir düşünsel çalışmanın zerre kadar tezahüründe, dile gelen her neyse, onda dünyaya ilişkin bir tasavvur mevcuttur...' der (SPN: 323)'. Bu yazının devamında yazdıklarında Gramsci, dünya hakkındaki bu tasavvurların kültürel perspektifleri oluşturduğunu açıkça ifade etmektedir.

> *"....Daha sonra birisi, bilinç ve eleştiri aşaması olan ikinci seviyeye geçer. Bu farkındalık ve bilinç aşamasıdır. Bu birinin şu soruya ulaştığı anlamına gelmektedir. Eleştirel bir bilinç olmaksızın, kopuk, ipe sapa gelmez ve düzensiz bir biçimde düşünmek mi daha iyidir? Bir başka deyişle, dış dünya tarafından mekanik bir biçimde empoze edilmiş, bir kişinin bilinçli dünyaya adım attığı andan itibaren herkesin otomatik olarak içinde yer aldığı pek çok sosyal gruptan birinin (Örneğin bu bir kişinin yaşadığı köy veya alan, yerel bir rahibin gözetiminden sorumlu olduğu bölge veya sözleri yasa sayılan yaşlanmış bir patriyark, cadıların hikayelerini miras almış yaşlı bir kadın veya kendi aptallığı veya eylemsizliğinden ötürü somurtan küçük bir aydın olabilir.) dünya görüşünü paylaşmak mı daha iyidir? Veya, birinin kendi dünya görüşünün üzerinde bilinçli ve eleştirel bir biçimde çalışması ve*

> *böylece birinin kendi kafa emeğiyle, kendi eylem alanını seçmesi, dünya tarihinin yaratımında etkin bir biçimde rol alması, kendisinin rehberi olması, kendi kişiliğinin dış güçler tarafından onu edilgen ve tembel kılacak bir biçimde belirlenişini reddetmesi mi daha iyidir?... Birinin dünya görüşünü edinmekle, birisi belli bir gruba ait olur. Bu grupta tüm sosyal öğeler benzeri bir düşünce biçimini ve iş yapma biçimini paylaşırlar. Hepimiz belli bir konformizmin veya bir başkasının konformistiyizdir, daima kitleler içindeki insan veya kolektif insanızdır. (SPN: 32-4)*

Son iki cümlede Gramsci bizlere kültürün bir başka tanımını yapar: Kültürler aynı düşünme ve davranma biçimini barındıran sosyal öğelerin oluşturduğu belirli kümelerden oluşur ve biz, hepimiz, bu şekilde bir topluluk oluştururuz. Gramsci'nin deyişiyle, "hepimiz şu ya da bu konformizmin konformistiyizdir". Gramsci, üzerinde çok düşünmeden ve mekanik bir biçimde içine doğduğumuz sosyal çevrenin kültürünü edinmemiz ve dünya tasavvurumuzun üzerinde bilinçli bir biçimde çalışmamız arasında kesin bir ayrım yapmaya çalışır. Bu paragraf hakkında söylenebilecek üç temel nokta vardır. Bunlardan ilki, Gramsci'nin bilgisi yasa olan bir taşra rahibi veya yaşlanmış patriyarkın sözlerine, cadıların söylencelerini miras almış yaşlı kadına veya kendi aptallığı ve atıllığından dolayı somurtan küçük bir aydına dair alaylarıdır. Bir sonraki bölümde, Gramsci'nin İtalya'nın kırsal kesimine yönelik eleştirel tavrına tekrar değineceğim. İkinci nokta, bir önceki bölümde antropolojinin kültürlerin belirli alana sınırlanmış bir şey olarak kültür kavramına itiraz eden Gramsci'nin bu farklı dünya tasavvurlarının sınırlanmış bütünler yaratmadığını öne sürmesidir. Bu anlamda Gramsci'ye göre, bu tasavvurlar resim dokumalı duvar örtüleri gibi iç içe geçmiş

iplerden, bağlantılardan, dokulardan oluşmaktadır. Üçüncü nokta, bir kültüre ait olmayı belli bir açıdan seçebilmemize karşın, bu tercih, kişiliğimizi kalıba sokmaya çabalayan dış güçlerle daima mücadele etmemiz gerektirir. Bizler zorunlu olarak sosyal varlıklarızdır; her zaman belirli bir sosyal düzenin parçası olmuşuzdur. Ancak eleştirel ve bilinçli eylemle ortaya çıkmakta olan, ilerici ve dinamik bir kültürün parçası olabilme potansiyelimiz de bulunmaktadır. Gramsci, kültürü bireylerin içine doğdukları çeşitli sosyal evrenlerle, onları yeni bir kültür yaratmaya götüren ve dolayısıyla kültürü bu insanların içine doğdukları çevre ile eleştirel ilişkisi olarak ele alması, bu görüşlerini antropolojinin içinde yaşadığımız dönemde var olan kültürler vurgusundan farklı kılmaktadır. Daha sonra aynı notta Gramsci, yeni bir kültürün nasıl yaratılacağından bahseder:

> *Yeni bir kültür yaratmak, sadece bir kişinin kendi "özgün" keşfi anlamına gelmez. Bunun yanı sıra ve özellikle de, daha önce keşfedilmiş doğruların eleştirel bir gözle birleştirilmesi, eskiden beri oldukları üzere "toplumsallaşmalarının" sağlanması ve hatta onların hayati eylemin temeli, uyumlu çalışmanın, entelektüel ve ahlaki düzenin bir parçası kılınmasıdır. İnsan kitlelerinin, gerçekte var olan dünyaya dair tutarlı bir biçimde düşünmeye sevk edilmesi bazı felsefi gerçek dahilerinin küçük bir aydın grubun mülkiyetinde olan, keşiflerinden çok daha önemli ve özgün bir felsefi sonuçtur (SPN: 325).*

Gramsci için, Marksizm'in kendisi kapitalist çağın tüm çelişkileriyle bir araya getirdiği siyasi, kültürel ve kuramsal anlarından oluşan yeni bir sentezdir.

Bu konuda şöyle yazar:

> *Praksis Felsefesinin [Hapishane Defterleri'nde Gramsci'nin Marksizm'den bahsetme biçimi*[5]*] 19. yüzyılın ilk yarısında klasik Alman felsefesi, İngiliz klasik ekonomisi ve Fransız siyasi edebiyatı ve pratiği tarafından temsil edilen en yüksek kültürel gelişimin düzleminde doğduğu defalarca söylenmiştir. Bu kültür, klasik Alman felsefesi, İngiliz klasik ekonomisi ve Fransız siyasi edebiyatı ve pratiği tarafından temsil edilmektedir. Bu üç kültürel hareket, praksis felsefesinin temelinde yer alır. Ancak bu onay ne şekilde anlaşılmalıdır? Her bir hareketin, sırasıyla praksis felsefesinin felsefi, ekonomik ve siyasi yönlerine katkıda bulunduğu yönünde mi; yoksa praksis felsefesinin tüm bir yüzyılın kültürünü temsil eden, bu üç hareketi harmanladığı ve bu yeni sentezde, bir kişi hangi kuramsal, ekonomik veya siyasi anı incelerse incelesin, tüm bu hareketlerin bu yeni anın hazırlayıcısı olduğunu göreceği şeklinde mi anlaşılmalıdır? Bana durum ikincisiymiş gibi geliyor. Ve aynı şekilde, bu sentezin kaynaşma anı, yeni bir içkinlik kavramına işaret etmektedir. Bu içkinlik kavramı, klasik Alman felsefesinde öne sürüldüğü haliyle spekülatif biçime, Fransız siyaseti ve İngiliz klasik iktisadı yardımıyla tarihselci bir şekil verilmesinde tanımlanmaktadır. (SPN: 399-400)*

Diğer şeylerin yanısıra, Gramsci için Marksizm, düşüncede ve pratikte gerçekleşen kültürel devrimin bir beyanıdır. O bu beyanın burjuva dünyasının yerleşmiş kabullerini yavaş yavaş ve bin bir zahmetle paramparça ettiğini öne sürmüş; pek çok yanlış adım atmasına karşın Marksizm'in, yeni bir kapitalizm sonrası

5) Bu terminolojinin anlam ve önemi için ikinci bölüme bakınız.

çağın oluşmasına neden olduğunu görmüştür. Bu kültürel devrimin anahtar boyutu, yeni insanların ortaya çıkmasıdır. Gramsci, belirli bir zaman ve mekândan bağımsız, özerk insan öznelliği düşüncesini tamamiyle reddetmiştir. Ona göre, insan güç ilişkilerinin belli bir biçimde dizilişiyle belli bir bilinç düzeyine erişir ve tarihsel mekânın dışında tahayyül edilemez. Bunun yerine, "İlerleme ve Oluş" başlıklı notunda yazdığı üzere; insan sosyal ilişkilerin *bir araya* gelmesidir...insan aynı zamanda yaşam koşullarının *bir araya* gelmesiyle oluşur...." demektedir (SPN: 359, Gramsci'nin vurgusu). Bir başka notta şöyle demektedir:

> *Konformizm her zaman var olmuştur: Bugün var olan şey iki tür konformizmin mücadelesidir. Örneğin, hegemonya için mücadele ve sivil toplumun krizi gibi. Toplumun eski aydın ve ahlaki önderleri ayaklarının altındaki zeminin kaydığını hissetmekte; önerilerinin zamanla gerçekliğe uzak, içerikten yoksun ve sadece biçimsel özellikler gösteren, ruhsuz gölgelere benzeyen önermelere dönüştüğünü görmektedirler. Bu nedenle, temsil ettikleri ahlak ve kültürün çözülüşü ve tüm kültürün, uygarlığın ve ahlakın ölümünü alçak sesle dillendirebilmelerinden ötürü gerici ve muhafazakar eğilimler göstermektedirler. Tam da bu nedenlerden ötürü devleti baskıcı önlemler almaya çağırmakta ve gerçek tarihsel sürecin önünü kesmeye çalışan direniş grupları örgütlemektedirler. Böylece, yaşam ve düşünme ediminin kararması, krizler olmaksızın gerçekleşmediği için, bu krizi uzatmaktadır. Öte tarafta, doğmakta olan yeni düzen temsilcileri vardır. Onlar hayal ürünü ve köhne tasarılardan mantıklı bir şekilde nefret etmekte, bu nefretlerinden ilham alarak çeşitli ütopyalar ve hayali taslakların bayraktarlığını yapmaktadırlar. Doğmakta olan yeni düzenin dayanak noktası nedir? Üretim*

dünyası iştir. En büyük faydacılık, yaratılacak ahlaki ve entelektüel kuruluşların ve topluma yayılacak ilkelerin herhangi bir incelenmesinin üzerine bina edileceği zemine gitmelidir. Toplumsal ve bireysel yaşam üretici aygıttan maksimum ürün elde edilmesini öngören bakış açısına göre örgütlenmelidir. İktisadi güçlerin yeni zeminler üzerine inşa edilmesi ve ilerici bir yapının kurulması, var olma fırsatı bulamayan çelişkileri iyileştirecek ve aşağıdan yükselen yeni bir konformizm türü yarattığında, yeni bir öz-disipline olanak sağlayacaktır. Örneğin; bireysel özgürlük de dahil olmak üzere, özgürlük gibi. (SPN: 242)

Burada gerçekleşen, var olan kültürel düzenin çöküşüdür. Bununla beraber, toplumun eski düşünce ve ahlak önderleri eskiden olduğu gibi, toplumun gidişatı ve insanların nasıl yaşaması konularını belirleyen, kültürel uzlaşmaya sırtlarını dayayamamakta ve tüm uygarlığın, kültürün ve ahlakın çöküşünü alçak sesle dillendirebilmektedirler. Uzlaşmayla yönetemediklerini fark ettikleri andan itibaren, devletin baskıcı yaptırımlara başvurmasını talep etmektedirler. Burada, Gramsci'nin doğmakta olan yeni düzenin tarafında olmasına karşın, bu düzenin temsilcileri arasında, onları ütopyalar ve hayali tasarılar üretmeye sevk eden romantik hayallerin varlığından haberdar olduğunu belirtmekte yarar vardır.

Gramsci'ye göre, kendi yaşadığı dönemde gelişine tanıklık ettiği devrim, feodal düzeni yıkan ve burjuva dünyanın doğmasına neden olan devrime eşdeğerdir. Ve bu kültürel devrim de zorunlu olarak radikal kültürel değişimler getirmiştir. Gramsci *Hapishane Defterleri*'nde bir önceki burjuva devriminin doğası ve tarihine ilişkin saptamalara çok fazla yer ayırmış; özellikle de bu devrimin İtalya'da köşeye sıkıştırılmış biçiminin oynadığı role ve

çağdaş sosyalistlerin bu tarihten çıkartacakları dersler olduğuna inanmıştır. "Hümanizm ve Rönesans" başlıklı, *Hapishane Defterleri*'ndeki yazısında, Gramsci'nin ana hedefi Rönesans'ın insanı keşfettiğini öne süren, Rönesans'a ilişkin dikkatsiz ve fazla genellemeci yorumlardır. Ancak bu yazı Gramsci'nin Rönesans'ı büyük bir kültürel devrim diye nitelediğini göstermesi açısından önemlidir:

> *Rönesans "insanı" keşfetti demenin, onu evrenin merkezi yaptı gibi, şeyler söylemenin anlamı nedir? Bu Rönesans'tan önce insan dünyanın merkezi değildi mi demek? Birisi Rönesans'ın kendinden öncekilerle taban tabana zıt veya onların gelişmiş biçimi olarak, yeni bir kültür veya uygarlık yarattığını söyleyebilir. Ancak bu kültürün niteliğinin sınırlarını çizmeli veya mahiyetini kesin olarak tayin etmelidir. Gerçekten de Rönesans'tan önce insanın hiçbir şeyken, Rönesans'la her şey olduğu veya bu kültürel oluşum sürecinde insanın her şey olmaya yüz tuttuğu iddia edilebilir mi? Rönesans'tan önce kutsallığın ortaçağ kültürünün temelini oluşturduğu gerçeğini ifade etmeliyiz. Fakat bu kültürü temsil edenler gerçekten de hiçbir şeye mi denk düşüyor? Sakın bu kültür onların her şey olma yolu olmasın? Eğer Rönesans büyük bir kültürel devrim ise, bunun nedeni insanların birdenbire hiçbir şey yerine her şey olduklarını düşünmeye başlamaları değildir. Bunun nedeni, bu şekilde düşünmenin yayılması ve evrensel bir mayaya dönüşmesidir. İnsan keşfedilmemiştir; tam tersine yeni kültür biçimi başlatılmış, egemen sınıfların yeni insanının yaratımına girişilmiştir.* (SCW: 217)

Gramsci'nin Rönesans'ın büyük kültürel devrimini betimlerken, "egemen sınıfların yeni insanının yaratılması" olarak tanım-

lamasına dikkat edilmelidir. Gramsci için Rönesans hümanizmi aslında seçkinci (elitist) bir kültürel hareket olup, egemen sınıfların dışında pek yayılmamıştır. Reform hareketini ise bu seçkinciliğe karşıt olarak, seçkin olmayanlara da yayılan kültürel bir devrim olarak ele almıştır. "Praksis Felsefesi ve Modern Kültür" başlıklı yazısında şöyle demektedir:

> *Kültürel gelişmeler tarihinde, kültürün örgütlenişine ve bu örgütlenişin somut bir şekle büründüğü insanlara dikkat etmek gerekmektedir... Erasmus gibi, Reform'un aydınları, işkence görme ve kazığa bağlanıp yakılma gibi cezalar karşısında geri çekilmişlerdir.* ***Bu durum, Reform'un sahibinin kendi bütünlüğü içinde o ayrışmamış kitle yani Alman halkı olduğunu gösterir. Bu ise, Reform'un sahibinin aydınlar olmadığı anlamına gelir.*** *Aydınların düşman karşısında bu geri çekilişi Reformasyonun seçkin kültür alanında öncelikli olarak soğuk bir biçimde karşılanmasını açıklar. Bu soğukluk, davalarına sadık kalan insanların, seçim yoluyla klasik felsefede doruğa çıkan aydınlar kesimi oluşturmalarına kadar devam etmiştir. (SPN: 397, benim vurgum)*

Gramsci'nin burada halkın nasıl ve ne şekilde yeni bir aydınlar grubu oluşturduğuna vurgu yapması önemlidir. Bu konuya altıncı bölümde tekrar değineceğim.

Edebiyat tarihçisi Vittorio Rossi tarafından yazılan bir makale dil ve Rönesans'ın bir kültürel devrim olarak, birbirine taban tabana zıt dünya tasavvurları arasında bir mücadele olarak görülebileceğine parmak basması açısından önemlidir:

> *Rossi, "bir halkın çıkar gözetmeyen aydın amaçlar için kullanılan bir dilden daha çok belirli bir dili kullanması bi-*

> *reysel veya ortak bir gariplik değildir. Fakat bu, kendine özgü bir iç yaşamın kendiliğinden eylemleridir; bunlar ise kendilerine uyan tek biçimde kendilerini ifade ederler" derken çok haklıdır. Bir başka deyişle, her dil bir dünya tasavvurunun içkin bir parçasıdır, basitçe her şeye ayrımsız uyan bir elbise değildir. Pekiyi ya sonra? Bu [Rönesans süresince] iki dünya tasavvurunun mücadele ettiği anlamına mı gelir? İfadesini yerel dilde bulan burjuva-halk ve ifadesini Latince'de bulan aristokrat-feodal ve Roman antikitesinde sadede gelen dünya görüşlerinin mücadelesi midir? Ve dinginlikle dolu galip bir kültür yaratımı yerine, bu mücadele tarafından şekillendirilen bu Rönesans değil midir? (SCW: 226)*

Gramsci'nin kültürel devrimi, tıpkı kültür gibi, daha derin ekonomik temellerin basit bir yansıması olarak görmediği açıktır. Bu noktada, bölgesel diller ve Latince arasındaki mücadele, Gramsci için burjuva hegemonyası için verilen ekonomik ve siyasi mücadelenin önemli bir parçasıdır.

Ayrıca, "Gramsci'nin her dil bir dünya tasavvurunun dahili bir parçasıdır, basitçe her içeriği kaplayan, her şeye ayrımsız uyan bir elbise değildir" iddiasını biraz açmak gerekir. Rönesans süresince iki ayrı ve çatışan dünya görüşü söz konusudur. Son bölümde, Gramsci'nin kültüre, mantıklı ve kendi içinde tutarlı sistemler olarak yaklaşmadığını söylemiştim; ancak Gramsci yukarıdaki argümanı ile halen iki ayrı kültürel mantıktan bahsetmiyor mu? Gramsci'de iki dünya tasavvurunun farklılığı mantıki tutarlığının iki ayrı ve genel olarak tanımlanmış, genel bir yönelim saptarken, hatırı sayılır bir heterojenlik ve çatışmaya izin veren sınıf konumlarının bünyesinden türeyen ihtiyaçların iç içe geçmesinden oluşmaktadır. Gramsci çatışma ve mücadeleyle olduğu kadar tutarlılıkla da ilgilenmiştir. Ancak, işlevselcilik suç-

lamasıyla karşı karşıya kalmamak için ihtiyaçlardan neyi kastettiğimi burada anlatmak istiyorum. İhtiyaç derken, söz konusu dünya tasavvurlarının belli bir sömürü biçimini mantığa bürümek için mekanik bir biçimde ortaya çıktığını kastetmiyorum. Bundan daha çok, ekonomik açıdan belli bir biçimde konumlandırılmış insanların, yaşadıkları dünyaya ilişkin akıllarına daha yatkın bulacakları bir dünya tasavvurunu benimsemelerinin belli bir açıdan ekonomik konumlarıyla kesiştiğini düşünüyorum. Zaman içinde, eğer bu ekonomik konumlar, Gramsci'nin belirttiği üzere, temel iseler, her biri belli noktadan dünyanın nasıl göründüğüne dair çıkarımlar doğmasına neden olabilir.

Daha da önemlisi, Gramsci için bu gibi geniş kültürel kümelenmeler, temel ekonomik ilişkilerle kesişen tarihsel olaylardır. Gramsci bu kültürel olayları hiçbir zaman özerk ve tümüyle kültürel sistemler olarak ele almamıştır. Gramsci'nin neyin kalıcı ve neyin kalıcı olmadığının haritasını çıkarırken, temel sorunu dünya tasavvurlarının kendilerinin ne denli kalıcı olduğu ya da, bu tasavvurların değişimi ve dönüşümü değil, bu dünya tasavvurlarının, Gramsci'nin dilini kullanacak olursak organik bir parçası olduğu temel güç ilişkileridir. Ancak, Gramsci'nin görüşlerinde var olan bu iç tutarlılık gösteren çıkarımların organik olarak sınıf konumlarına bağlı aydınların ortaya çıkışıyla ilintili olduğunu belirtmekte yarar görüyorum.[6] Daha da önemlisi, Gramsci bu gibi genel kültür kümelenmelerini açık bir biçimde temel ekonomik ilişkilerle iç içe geçmiş tarihsel olaylar olarak görmüş ve kültür kümelenmelerini özerk, kültürel sistemler olarak addetmemiştir. Gramsci, neyin direnç gösterdiğini ve neyin gösteremediğini betimlemekle, dünya tasavvurları ile değil de

6) Gramsci'nin organik aydın kavramı ve toplumda aydınların üstlendiği rol üzerine görüşleri altıncı bölümde daha geniş bir biçimde tartışılacaktır.

bu dünya tasavvurlarının, Gramsci'nin terminolojisini kullanacak olursak organik bir parçası olduğu güç ilişkileriyle, direnç, değişim ve dönüşümle uğraşmıştır.

Bu bölümün sonunda Gramsci'nin ekonomi ilişkileri ve kültürel ifadelerin karmaşık iç içe geçişlerinin üzerine eğildiği bir dizi paragrafa yer vermek istiyorum. Gramsci'nin bu analizlerinde kültürü tarihin içine nasıl yerleştirdiğine bakarak başlayabiliriz. Ancak, ilk olarak Gramsci'nin ekonomik determinizme ilişkin görüşlerine değineceğim..

"TARİHTEKİ *TEMEL* BELİRLEYİCİ ETKEN"

İkinci Bölümde açıkladığım üzere, Gramsci'nin başlangıç noktası açıkça Marksist bir kavrayıştır. Bu kavrayışa göre temel ekonomi ilişkileri tarihteki temel dinamiği teşkil eder. Aynı zamanda Gramsci ekonomik belirlenimciliği benimsemiş değildir. Gramsci kendisinden önce ve sonra pek çok Marksist'in gönderme yaptığı, Engels'in birisi Joseph Bloch'a (21 Eylül 1890) diğeri Heinz Starkenburg'a (25 Ocak 1894) gönderilmiş iki meşhur mektubundan söz etmektedir. Engels mektuplarında, Marx'ın ve kendisinin eserlerinin kaba ve tamamiyle ekonomistik bir okumasına karşı insanları uyarmaktadır. Gramsci'nin belirttiğine göre, Engels'in ekonomin tarihi sadece "son kertede" temel nedeni olduğu uyarısı daima akılda tutulmalıdır...(SPN: 162). Bu uyarı çok fazla tekrarlanmamış olacak ki, bu yöndeki eleştiriler sürekli yapılagelmiştir. O halde Engels'in dikkatli yorumunu bir kez daha anımsamakta fayda var:

> *"Materyalist tarih yaklaşımına göre, tarihteki* ***temel belirleyici*** *etken gerçek hayatın üretimi ve yeniden üretimidir. Ne ben ne de Marx bundan daha fazlasını iddia etmedik. Bu nedenle, eğer birisi bunu ekonomi* ***tek belirleyici*** *etkendir*

> *yargısı haline getirirse, bizim söylediğimizi anlamsız, soyut ve saçma bir şeye dönüştürmüş olur. (Marx ve Engels, 1975: 394, Engels'in vurgusu)*

Elbette temel ve "son kertede" gibi nitelemelerin ne anlama geldiği ve bizim bunları nasıl yorumlayacağımız bir soru olarak kalmıştır. Aslında, Gramsci'nin entelektüel tasarısı, bu kaypak "temel" kelimesinin pratikte ne anlama geldiğinin araştırılması şeklinde de yorumlanabilir. Bununla birlikte, buradaki Gramsci alıntılarının pek çoğu Gramsci'yi tarihte ekonomi etkeninin rolü üzerinde vurgu yapar gösterse de, onun bu belirleyici gücün sınırlarını kavradığı konusunda emin olmak gerekir.

Ayrıca, Engels'in Bloch'a yazdığı mektubun ilerdeki bölümlerinden birkaç cümle daha alıntılamakta yine yarar var. Mektubun bu bölümlerinde Engels, kendisinin ve Marx'ın, izleyicileri tarafından ekonomiye bu denli vurgu yapılmasının bir ölçüde sorumluları olduğunu kabul etmektedir:

> *Marx ve ben, bazı gençlerin ekonomi boyutuna olduğundan daha fazla vurgu yapmalarından kısmen de olsa sorumluyuz. Biz bu temel prensibi, onun belirleyici rolünü reddeden insanlara karşı vurguladık. Ayrıca bu etkileşimde rol oynayan diğer etkenlere yer veya hakkını verecek zamanımız her zaman olmadı (Marx ve Engels, 1975: 396).*

Bu konu Gramsci'nin belli başlı sorunlara (örneğin temel iktisadi ilişkiler gibi) ilişkin konumunu belirlemek açısından yararlı olabilir. Gramsci yazılarını daima karşıt bir görüşle açık veya örtük bir polemiğe girişiyormuş gibi yazma eğilimindedir. Bu saptama daha önceki polemik amaçlı gazete yazıları için geçerli olduğu gibi *Hapishane Defterleri*'ndeki yazıları için de geçerlidir.

Yazılarını Marx ve Engels ile arasında bir nesilden daha fazla zaman farkı bulunan bir dönemde ve öncelikli olarak solculardan oluşan bir okuyucu kitlesi için kaleme alan Gramsci'nin temel sorunu, ekonominin öncelikliliğini vurgulamaktan çok ekonomik dogmatizme karşı mücadele etmekti. Ekonomi dışındaki etkenlere odaklanması, karşıtlarıyla yaptığı tartışmaların az çok bir yansıması gibidir; fakat bu durum kısmi bir özellik göstermektedir. Gramsci'nin Marx ve Engels'in yeterince değerlendiremediği diğer etkenleri dikkate alan bir siyaset kuramıyla uğraştığını söylemek doğru olacaktır. Ancak bu, yaptığının, bu yapısal düzlemin meydana getirdiği sınıflar şeklindeki ekonomik düzenin tarihin temel dinamiği olmasını reddettiği anlamına gelmez. Aslında Machiavelli üzerine yazdığı bir notunda da belirttiği üzere, bu yapının bir tahliline ihtiyaç duyulmaktadır:

> *[**Modern Prens**'in[7]] ortak iradeye ayrılmış ilk bölümlerinden biri, bu sorunu şu şekilde dile getirmektedir: "Ulusal-popüler bir ortak iradenin uyanışı ve gelişmesinin koşullarının var olduğu ne zaman dile getirilebilir?" Bu yüzden, **o ülkenin sosyal yapısının tarihsel (ekonomik) analizi ve yüzyıllarca bu iradeyi uyandırmak için gösterilen çabaların** dramatik temsiliyle birlikte ardı ardına gelen yenilgilerin nedenleri bu zamanı saptayacaktır (SPN: 130 benim vurgum)*

Altıncı bölümde, Gramsci'nin ulusal-popüler irade derken ne kastettiğini biraz daha açmaya çalışacağım (bkz. 152-5. sayfalar arası). Ancak burada, Gramsci'nin içinde yaşadığımız toplumda

---

7) Machiavelli'nin tek bir prensin yönetiminde İtalyan ulus-devletinin ortaya çıkışını kuramsallaştırması gibi, modern dönemde var olan burjuva hegemonyasının yerini alabilecek yeni sosyalist bir hegemonyanın kuramını yapmak önemlidir. Ancak bu yeni hegemonya, tek bir bireyde, Machiavelli'nin Prensinin denginde vücut bulmaz. Bir başka deyişle, modern prens Komünist Parti olacaktır.

herhangi bir ortak siyasi iradenin ortaya çıkış potansiyeline bakmak istiyorsak, o 'toplumun ekonomik ve sosyal yapısını ve bu yapının zamanla nasıl geliştiğini anlamamız gerektiği yönündeki varsayımını masaya yatırmak istiyorum. Gramsci'nin İtalya'da *morti di fame* (SPN'nin editörleri terimi "açlıktan bir deri bir kemik kalan kişi" diye yorumlamışlardır) olarak anılanları tartıştığı yazısı -ki söz konusu deyişin hem acıma hem de horgörü gibi çağrışımları bulunmaktadır- belirli bir ekonomik durum ile siyasi bilinç arasındaki ilişkiye pratikte nasıl yaklaştığını göstermesi açısından iyi bir örnektir.

> *Morti di fame homojen bir tabaka değildir ve soyut bir biçimde böyle görülürse ciddi hatalar yapılmış olur. Belli tarımsal bölgelerin küçük şehirlerinin merkezleri ile köylerinde, iki çeşit morti di fame tabakası vardır. Günlük işçiler ve küçük aydınlar. Günlük işçilerin asli özelliği ekonomik durumları değil, içinde yaşadıkları ahlaki ve entelektüel koşullardır. Bu tarım bölgelerinin tipik köylüleri, küçük arsa sahipleri, hatta daha ilkel konumdaki hasada ortak olan ortakçılardır (işledikleri bir tarlanın konumuna veya verimliliğine göre mahsülün üçte birini, yarısını, hatta üçte ikisini alanlar). Ortakçıların sadece birkaç alet edevat, bir çift öküz ve büyük olasılıkla ortakçının çalışmadığı günlerde kendi başına inşa ettiği bir barınağı vardır. Ortakçılar birkaç yıl için göç ederek "çukuru kazarak", veya carabinieri[8] olarak veya büyük toprak sahibi bir efendiye hizmet vererek gerekli sermayeyi, tutumlu davranarak ve para biriktirerek bulup buluştururlar. Öte yandan gündelik işçi tutumlu olmaya ne isteklidir ne de bunu yapabilecek durumdadır. Onun hiçbir şe-*

8) Carabinieri: Sonuçta polis kuvveti olmakla birlikte askeri kıtalar şeklinde örgütlenmiş ve polis kuvvetinden bağımsız, Jandarmaya benzer bir kolluk kuvvetiydi.

yi yoktur, işte o morti di fame grubuna girer, çünkü günlük yapılacak iş az ve düzensizdir.

Küçük burjuva morti di fame köken olarak kırsal burjuvaziden gelmektedir. Mülk, geniş aile üyeleri arasında bitene dek paylaştırılır. Ancak bu sınıfın üyeleri henüz kol güçleriyle çalışmaya hazır değildirler. Bu şekilde, yerel yönetim bünyesindeki küçük vazifelerde görevlendirilmek üzere açlıktan ölecek durumdakilerden bir tabaka oluşur. Örneğin katipler ve ulaklar bunlara örnek olarak verilebilir. Bu tabaka, kırsal yaşamın bağrındaki bozucu öğeyi oluşturur, daima değişimlere susamıştır (seçimler vb.) ve yerel düzlemde "yıkıcı faaliyetlere" destek çıkarlar. Sayıca arttıkları andan itibaren, önemli hale gelirler. Köylülere karşı kırsal burjuvaziyle işbirliği yaparlar ve kendi çıkarları için morti di fame gibi teşkilatlanırlar. (SPN: 273-4)

YAPI VE ÜSTYAPI

Gramsci *Hapishane Defterleri*'nde, tıpkı "Durum Değerlendirmeleri. Güç İlişkileri" başlıklı notunda yaptığı gibi, "yapı ve üstyapı arasındaki ilişki sorununa" sık sık değinmektedir. Gramsci toplumda var olan güç ilişkilerinin çeşitli momentleri veya düzeyleri arasında bir ayrım yapılması gerektiğine inanmaktadır. Gramsci ilk düzeyi, özellikle de yapı düzeyini şöyle tanımlamaktadır:

İlk düzey yapıya bağlı, nesnel, insan arzusundan bağımsız sosyal güçlerin ilişkileridir. Onun bu özellikleri kesin veya fiziki bilimlerin yöntemleriyle ölçülebilir. Üretimin maddi güçlerinin gelişme düzeyi çeşitli sosyal sınıfların ortaya çıkışına zemin hazırlar; bu sınıfların her biri üretim süreci içinde bir işlevi yerine getirir ve söz konusu sınıfların her bi-

rinin aynı süreç içinde bir konumu vardır. Bu ilişki olan bir şeydir; kısaca ›inatçı, eğilip bükülemeyen bir gerçekliktir. Hiç kimse şirket sayısı, şirketlerin işçilerinin sayısı veya şehirlerin sayısı ve bu şehirlerdeki şehirli nüfusun sayısı gibi şeyleri değiştiremez. Bu temel veri üzerinde çalışarak bir toplumda o toplumun dönüşmesi için gerekli ve yeterli koşulların olup olmadığını belirlemek mümkün olabilir. Başka bir deyişle, kendi düzlemlerinde doğmuş ve şekillenmiş çeşitli ideolojilerin gerçekçiliği ve uygulanabilirliğini çatışmalar düzlemiyle karşılaştıkları kendi gelişim süreçleri içinde değerlendirmek mümkündür.(SPN: 180-1)

"Üretimin maddi güçlerinin gelişme düzeyinin" Gramsci için çeşitli sosyal sınıfların ortaya çıkış koşulu olduğuna, her bir sınıfın üretim içinde belirli bir işlev üstlendiğine ve her bir sınıfın üretim içinde bir konumu olduğuna dikkatinizi çekmek isterim. Ayrıca Gramsci için bu durum "kırılıp bükülmeyen", "var olan" bir şeye ve "nesnel" bir gerçekliğe denk düşmektedir. İkinci düzey veya moment, siyasal güçlerin ilişkilerinin gerçekleştiği düzlemdir. Başka bir deyişle, çeşitli sosyal sınıfların ulaştıkları homojenlik, öz-bilinç ve örgütlülüğün sınandığı düzlemdir (SPN: 181). Burada Gramsci'nin yaptığı ayrım, Marx'ın "kendiliğinden sınıf" ve "kendisi için sınıf" ayrımıyla[9] birebir örtüşmektedir. Marx'ın yaptığı ayrım, yapısal koşullarla şekillenmiş kendi bilincine sahip bir sınıfın potansiyeli ile oluşan bilinçli bir sınıfın varlığı arasındaki farka işaret etmektedir. Bu noktada birinden di-

9) Bu ayrım *Poverty of Philosophy*'de (Felsefe'nin Sefaleti) (Marx, 1963: 173) bulunabilir. Bu terminoloji fazlasıyla eleştirilse de, Hegelci dili bir kenara bırakılırsa, insanların nasıl yaşadıkları ile ilgili belirli nesnel gerçekliklerle onları nasıl anladıkları arasındaki geniş boşluğa hakkıyla işaret etmektedir.

ğerine ilerleme veya bu ilerlemenin yokluğu Gramsci'nin temel konusudur.

Gramsci bu ikincil siyasi düzlem içinde yer alan çeşitli düzeylerin incelenmesini, temel ekonomik çıkarların daha da ilerleyerek siyasi aktörler olarak kendi bilinçlerine kavuşmaları ve böylece toplumda bir hegemonya kurabilmelerini gözler önüne sererek devam ettirir. Burada üzerinde durduğum cümlelerde Gramsci'nin ekonomik gerçeklikler, yani toplumun yapısı tarafından ilerletilen (temel özelliği kesinliğinden çok tarihsel olanaklılığı olan, bu anlamda gerçekleşebilecek veya gerçekleşemeyecek) bir süreçten söz ettiği açıktır. Bu çeşitli düzlemler;

> *...ortak siyasi bilincin, tarih içinde şu ana dek bu bilincin kendini ortaya koyma biçimlerinde olduğu gibi, çeşitli anlara karşılık gelmekteydi.* ***Bunlardan ilki ve en temeli ekonomik-kollektif düzlemde gerçekleşir****. Bir ticaret adamı diğer bir ticaret adamına, bir üretici bir diğer üreticiye ve diğerleri diğerlerine destek çıkmaya zorunlu hisseder [Gramsci'nin italikleri]. Ancak ticaret adamı üreticiyle dayanışma duygusunu henüz geliştirmemiştir. Bir başka deyişle, bir meslek grubunun üyeleri, birliklerinin ve homojenliklerinin bilincindedir ve bunu örgütlemeye ihtiyaç duymaktadır. Ne var ki daha geniş sosyal gruplarda bu daha gerçekleşmemiştir.* ***İkinci anda, bilinç belli bir sosyal sınıfın tüm mensuplarının çıkarlarının dayanışması düzeyine erişmiş olmasına rağmen, dayanışma sadece ekonomik alanla sınırlıdır****. Bu kavşakta devlet sorunu gündeme gelmektedir; ancak sorunun gündeme gelişi, yöneten gruplarla siyasi-hukuksal bir eşitlik kazanma ölçüsüne göre gündemi işgal etmiştir. Verili temel yapılar dahilinde yasama ve yönetim hakkı talep edilen haklardır; hatta bu hakların reforma tabi*

tutulmasına da çalışılır. ***Üçüncü anda, birisi kendi var olan çıkarlarının, şimdiki ve gelecekteki gelişimleri açısından, sadece ekonomik bir sınıfın birleşik sınırlarını aştığının ve bunların diğer madun grupların da çıkarları olabileceğinin ve olması gerektiğinin farkına varır. Bu tam anlamıyla siyasi bir aşamadır ve yapıdan karmaşık üstyapıların alanına kesin bir geçişe işaret eder.*** *Bu aşamada, daha önce filiz vermeye başlayan ideolojiler "partiye" dönüşür; ideolojiler çatışmaya ve mücadeleye neden olur ve içlerinden en az biri veya birkaçının kombinasyonu baskın çıkmaya çalışır, daha üst bir konum elde eder ve kendini tüm topluma kabul ettirmeye başlar. Bu süreçte, sadece siyasi ve ekonomik hedeflerin birliğine neden olmakla kalmaz, aynı zamanda ahlaki ve entelektüel bir birliğe de neden olur.*

Bu birlik, mücadelenin çevresinde döndüğü sorunları ortak çıkarlara dayanan bir düzlem üzerine değil de, evrensel bir zemin düzlemine yerleştirmektedir. Böylece temel bir sosyal grubun diğer bir dizi madun grup üzerinde hegemonya kurması sağlanır. Devletin belli bir sosyal grubun organı olduğu, bu nedenle söz konusu grubun maksimum yayılışı için uygun koşullar yaratmaya mahkûm olduğu elbette doğrudur. Fakat belli bir grubun gelişimi ve yayılması evrensel bir gelişimin veya tüm "ulusal" enerjilerin gelişiminin motor gücü olarak kavranmakta ve sunulmaktadır.

Bir başka deyişle, egemen grup ezilen grupların çıkarlarıyla gerçekten de eşgüdümlü hareket etmektedir. Devletin oluşum süresi, temel grup ile diğer boyunduruk altına alınmış gruplar arasındaki (hukuki bir zeminde) sabit olmayan dengenin sürekli kurulması ve bozulmasıdır. Bu dengede egemen grubun çıkarları ancak belli bir noktaya, örneğin güç

bela ortaklaşan ekonomik çıkarların kıtlığının sona ermesine kadar, baskın gelebilir. (SPN: 181-2, aksi söylenmedikçe vurgular bana aittir)

Bu alıntıda Gramsci, tıpkı Marx'ta olduğu gibi, tarihin başat aktörlerinin *sınıflar* olduğunu söylemektedir. Bu elbette Gramsci'nin tarihteki *tek* aktör olarak sınıfları gördüğünü iddia etmek anlamına gelmez. Bu sadece, belli bir toplumda benzer ekonomik konumları işgal eden, bu gibi geniş gruplanmaların, geniş ve devrimci dönemsel değişimleri son kertede açıkladığını öne sürmektir. Buna örnek olarak feodalizmden burjuva dünyasının doğması veya kapitalist toplumun alaşağı edilme olasılığı verilebilir. Gramsci gibi kapitalist toplumu yıkmaya çalışanların karşılaşacağı sorun kapitalizmin boyunduruğu altındaki devrimci sınıfın, burjuvaların Fransız Devrimi'nde elde ettikleri türden, belli bir siyasi gelişim gösterememesidir.

> *...Bugün kriz Fransız Devrimi'ne, yani bütün bir binyıl boyunca Avrupa'daki ekonomik anlamda motor güç olan toplumsal gruplaşma kendisini bağımsız bir devlet gibi, mükemmel ve tam bir toplum inşa etmek için gereken tüm aydınlar ve ahlaki güçleri bünyesinde topluyormuş gibi sunabildiği ana dek uzanan yüzyıllara yayılan ortaçağda olduğundan daha derindir.* (SPN: 270-1)

Gramsci temel olarak, daha önce alıntıladığımız Machiavelli'ye ilişkin notta olduğu gibi, egemen burjuva toplumuna etkin bir biçimde karşı çıkmaya yetkin siyasi bilincin nasıl uyandırılacağı ve geliştirileceği sorunu ile uğraşırken; tıpkı Machiavelli üzerine yazdığı notun sonunda olduğu gibi, herhangi bir kültürel reformun ekonomik reform programı ile ilişkilendirilmesinin zorunluluğu üzerinde ısrarla durmuştur:

> *Öncelikli olarak ekonomik bir reform olmadan kültürel bir devrim olabilir mi? Sosyal ve ekonomik alanlardaki konumlarında bir değişiklik olmadan, toplumun ezilen kesimleri kültürel olarak geliştirilebilir mi? Entelektüel ve ahlaki reformlar, ekonomik reformlar programı ile ilişkilendirilmedir. Aslında, ekonomik reform programı, her ahlaki ve entelektüel reformun kendini takdim ettiği ve reformun görünür hale geldiği somut biçimdir. (SPN: 133)*

Bir başka notta Gramsci, siyaset ve ekonomiyi birbirinden ayrı, ama birbirlerine bağlı olarak resmeder. Sürekli ve organik bir zemini sağlayan ekonomik hayat olup; siyaset olmaksızın, ki siyaset bu zeminin sanki özgün gelişimidir, bu zemin gelip geçiçi olmaya mahkûmdur.

> *Siyaset kendini kesin olarak ekonomi ile bir tuttuğu müddetçe, sürekli bir eylem olur ve süreklilik gösteren örgütlenmeler doğurur. Ancak, siyaset ekonomiden bağımsızdır da, bu nedenle birisi ekonomi ve siyasetten ayrı ayrı veya ekonomik hayatın "sürekli ve organik" zemini üzerinde yükselen ve acil eyleme sevkeden, ancak onu aşan bir "siyasi tutkudan" söz edilebilir. Bu aşkınlık, duygular ve özlemlerin akkor haline gelmiş atmosferini, hatta sadece bireysel çıkar hesaplarının değil de başka yasaların da izlendiği kişisel hayatını bir araya getirir. (SPN: 139-40)*

Gramsci'ye göre ekonomik hayatın "sürekli ve organik" zemininden etkili bir siyasi örgüte sıçramanın başarıya ulaşmasının bağlı olduğu toplumsal grup aydınlardır. Altıncı bölümde, aydınlardan, özellikle de terimin genel kullanımından farklı olarak, Gramsci'nin ne kastettiğini açıklamaya çalışacağım. Burada,

Gramsci için ayrı bir grup olarak aydınların belli bir sınıfın görüşlerini dillendirdikleri olgusuna dikkat çekmekle yetineyim. Örneğin, Gramsci bu konuda şöyle yazmaktadır:

Ekonomik üretim dünyasında gerçek işlevin özgün zemininden doğan her toplumsal grup kendisiyle birlikte, organik olarak, bir veya daha fazla sayıda aydın sınıfı meydana getirir. Bu entelektüel sınıfları ona homojenlik verir ve bu sınıfın sadece ekonomik alanda değil, aynı zamanda sosyal ve siyasal alanlarda kendi işlevlerinin bilincinde olmasını sağlar. (SPN: 5)

Kendi aaydınlarını üretemeyen bir sınıf, kendini hegemonik bir güce dönüştürme gücünden yoksundur.

Ekonomik bir olgu olarak (ki her sınıf temelde ekonomiktir) *bir sınıf, çoğunlukla entelektüel ve ahlaki prestijden yoksun olabilir. Örneğin bu sınıf kendi hegemonyasını kurmaktan acizse bu durumda devleti de oluşturamaz. O halde, monarşilerin işlevleri, modern dönemde bile, özellikle (İngiltere ve Almanya'da) devleti örgütleyen, burjuva sınıfının önde gelen mensupları geleneksel ekonomik egemenliklerini kaybeden eski feodal sınıfın unsurlarınca da, özellikle de ekonomik gücün yeni biçimleriyle sanayide ve bankalarda karşılaşan ancak burjuvalarla karışmayıp, kendi geleneksel toplumsal gruplarına ait olmayı sürdüren (Junkerler ve Lordlar) yerine getirilebilirdi.*

Burada sınıfın hegemonyasının kurulmasının devletin kuruluşuna bağlandığına dikkatinizi çekmek isterim. Gramsci için hegemonya demek bir anlamda bir sınıfın veya sınıf ittifakının sınırlı ortak çıkarlarını aşması, alt sınıfların çıkarlarının en azın-

dan bir kısmını kendi bünyelerine dahil etmeleri ve böylece tüm toplumun çıkarlarını temsil etmeleri, ediyormuş gibi görünmeleri demektir. "Devlet gibi örgütlenmiş" bu demektir. Bu noktada sınıfın veya sınıf ittifakının *de fakto* hâkimiyeti devletin kurumlarının ele geçirilmesinde kendini göstermektedir. Bu yukarıda alıntılanan Nottaki (sf 138) üçüncü andır ve bu nokta "yapıdan karmaşık üstyapıya kesin ve anahtar bir geçişe işaret etmektedir. Buradaki anahtar unsur siyasi partidir. Sınıflar insanlık tarihinin temel aktörleri olabilirler, ancak bilinçli bir şekilde eyleme geçmeleri için siyasi partilere gereksinim duyarlar. Siyasi parti Gramsci'nin hem resmi hem de gayri-resmi siyasi örgütlenmelerden söz etme aracıdır. "Herhangi bir toplumda, kimse örgütsüz veya siyasi partisiz değildir. Bu ise insanın siyasi parti ve örgüt kelimelerini formel anlamıyla değil, geniş bir biçimde ele almasını sağlar." (SPN: 264)

İtalyan siyasi partilerinin zayıflığı üzerine bir Notunda, Gramsci birbirine sıkı sıkıya bağlayan ve ilişkilendiren, partilerde vücut bulmuş bağlantı ağı gibi ilişkileri gözler önüne serer.

> *Aslında, eğer siyasi partilerin sınıfların sadece nomenklaturası, onları tanımlayan bir isimler topluluğundan oluşmuş olduğu doğru ise, bu siyasi partilerin mekanik ve edilgen bir ifadesi olmadığı gerçeği de doğrudur. Partiler onları daha da geliştirmek, kaynaştırmak ve evrenselleştirmek için sınıflar üzerinde faaliyet gösteren örgütlerdir...*
>
> *Sınıflar, siyasi partileri doğurur ve siyasi partiler de devletin ve hükümetin mensuplarını, sivil ve siyasi toplumun liderlerini oluştururlar. Bu özellikler ve işlevler arasında pratik ve olumlu sonuçlar doğuran ilişkiler vardır. Partilerin kuramsal, doktrine yönelik eylemleri olmaksızın, sınıfın niteliğini temsil edişi olmadan ve sınıfın gelişim süreci üzerinde*

sistematik bir biçimde durulmadan siyasi liderler ortaya çıkmaz. Devlet ve hükümet personelinin kıtlığı, parlamentonun sefaleti, siyasi partilere kopartılamaz bağlarla bağlı birkaç kişinin partiye katılması veya siyasi partilerin yozlaşması nedeniyle siyasi partilerin dağılmasından duyulan rahatlık, kültürel hayatın pespayeliği ve yüksek kültürün derin biçimde yetersizliğinin nedenidir. Siyasi tarih yerine, kansız-cansız kitaplardan edinilmiş bilgiler, din yerine batıl inançlar, kitaplar ve önemli değerlendirmeler yerine, tabloid basın ve gazeteler; ciddi politikalar yerine önemsiz didişmeler ve kişisel çatışmalar. Entelektüel ve teknik yetenekler geliştiren üniversiteler ve kurumlara siyasi partiler, ulusal yaşamın yaşayan gerçeklikleri tarafından sızılmadıkça, bu kurumlar retorik ve toplumsal olmayan zihinsel formasyonlu apolitik, ulusal kadrolar üreteceklerdir. (SPN: 227-8)

Gramsci'nin siyasi parti vurgusunu altıncı bölümde tekrar ele alacağım. Gramsci'nin yazdıklarında kültür zemininin taslağını çıkarmak için bu bölümün başlangıcında, onun tarih ve kültür sorununa nasıl yaklaştığı üzerinde odaklanıldı. Burada merkezi olan, bu bölümün göstermekte başarılı olduğunu umduğum şey, Gramsci'nin sınıflara tarihsel gelişim sürecinde anahtar bir konum verdiğidir. Marx için olduğu gibi, Gramsci için de, kaydedilebilmiş insanlık tarihinin merkezinde sınıf savaşımı yer alır. Bu süreçle sınıflar temel ekonomik ilişkilerden bilinçli aktörler olarak ortaya çıkarlar ve egemenlik için birbirleriyle yarışırlar. Egemen sınıf veya sınıflar ittifakı kendi dünya görüşlerini temsil eden, somutlayan, sadece kendi ekonomik çıkarlarını değil de tüm toplumun genel çıkarlarını temsil ediyor görünen, hegemonik bir kültür oluşturmayı başarmıştır. Burada vurgulanması gereken bir husus da, hiçbir hegemonik kültürün, iktidarı ne ka-

dar sağlamlaşmış olursa olsun, çelişkilerden bağımsız ve tamamen istikrara kavuşmuş olmadığı gerçeğidir. Toplumun yeniden üretimi bu noktada asla baştan doğru kabul edilmez. Her hegemonya tarihin başlangıcından beri kesintisiz olarak birbiriyle çarpışan güçlerin belli bir anından daha fazla bir şey değildir. O halde, hegemonyaya dahil olanlar için, var olan hegemonya son derece sağlam ve yıkılmaz görülebilir. Gramsci'nin kendi farklı dünya görüşleri ve farklı yaşama biçimleri üzerinde ısrar eden, üzerinde egemenlik kurulanlar veya Gramsci'nin terminolojisini kullanacak olursak madunlar için gördüğü çıkış yolları, olasılıklar nedir? Bundan sonraki bölümde bu sorun irdelenecektir.

Madun Kültürü

Madun sınıflar egemen sınıfların eylemlerine tabidirler. Başkaldırdıklarında bile ürkek bir savunma yaparlar. (PNII: 21)

Bu bölüm Gramsci'nin madunlar ve ezilenlerin içinde yaşadıkları kültürel dünya hakkındaki tahlillerine odaklanmaktadır. Gramsci'nin buradaki temel sorunu madunların hem maduniyetlerini devam ettiren iktidar ilişkilerinin hem de madunların bu iktidarın üstesinden gelmelerini sağlayacak yarık ve çatlakların izini sürmektir. Bir başka deyişle, madunu madun kılan ve onun bu durumu aşmasını sağlayan nedir?

E. P. Thompson *İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu* adlı kitabının çok alıntılanan giriş bölümündeki bir paragrafta "zavallı çorapçıyı, Luddist kumaşçıyı, modası geçmiş el tezgahı dokumacısını, ütopyacı zanaatkarı ve hatta Joanna Southcott'un aldatılmış müridini gelecek kuşakların muazzam lütfuna eriştirmeye çalışıyorum" demektedir (1968: 13). Burada sözü edilen bu his, çalışma hayatlarının büyük bölümünü, marjinal kılınmış hayatları modernitenin horgörüsünden kurtarmaya ayıran antropologların kulaklarında çınlamaktadır. Ancak bu duygu, Gramsci'nin *Hapishane Defterleri*'nin büyük bir bölümünde, köylü ve ezilenlerin kültürünün geniş bir yer tutmasının nedeni veya onun kendisinin de içinde büyüdüğü, hakkında çok şey bildiği ama hiçbir zaman duygusal bir biçimde yaklaşmadığı, kısıtlı ve yetersiz gördüğü, aşılması gerektiğine inandığı, ama aynı zamanda güç ilişkilerinin doğası hakkında uzlaşmaz bir gerçekçiliğe sahip olduğunu düşündüğü köylü kültürüne saygı duymaması değildir.

Gramsci açısından bunun nedeni, "Bilim, Din ve Ortak Duyu İlişkisi" başlıklı notunda da belirttiği üzere, bu kültürün popüler "ortak duyunun" kaotik eklektisizmini içeren sağlıklı bir çekirdeğe sahip olduğuna ve bu çekirdeğin daha yekpare ve tutarlı hale getirilmesi gerektiğine" inanmasıdır (SPN: 328). Ortak duyu kavramı, (terimin İtalyanca'da İngilizce'de olduğu gibi pratik ve akılcı çağrışımları yoktur) Gramsci'nin popüler bilinç tasavvurunun merkezinde yer almaktadır. Bu nedenlerden ötürü bu konuya kitap içinde bir bölüm ayıracağım. Ancak bunu yapmadan önce Gramsci'nin en temel kavramlarından biri olan hegemonya kavramını tartışmak gerekmektedir.

HEGEMONYA

Gramsci'nin hegemonya kavramıyla ne kastettiğinin üzerinde çok tartışılmıştır. Ancak üzerinde uzlaşılmış bir nokta varsa o da bu kavramla Gramsci'nin güç ilişkileri ve bu ilişkilerin belirli somut yaşanma biçimlerini incelemeye çalıştığıdır.[1] İktidarın gerçeklikleri Gramsci'nin madun kültürü ve ezilenlerin dünyası kavrayışının merkezinde yer almaktadır. Ona göre, madun bilincinin fakir ve sistemsiz olmasının en büyük nedeni madunların nispeten daha güçsüz bir konumda olmalarıdır. Daha sonra üzerinde daha detaylı duracağım bu konuya dair Gramsci *Hapishane Defterleri*'nde bir notta, folklöre madunların dünyayı nasıl algıladıklarının ipuçlarını içeren bir şey olarak bakmanın yeni ve ufuk açıcı bir şey olduğunu öne sürmektedir.

> *"Bir kişi, folklör şu zamana dek pitoresk bir unsur gibi ele alınmış diyebilir.... Fakat bunun yerine folklör tarihte birbiri ardına sıralanan resmi dünya tasavvurlarına (daha genel*

1) Bu tartışmanın Gramsci'nin antropologlarca nasıl okunduğu-kullanıldığı tartışmasıyla ilgisi açısından yedinci bölüme bakılabilir.

anlamda tarihin belirlediği toplumların, kültürlü kesimlerinin tasavvurlarına) toplumun (zaman ve mekânda) belirli bir kesiminin, genelde dolaylı, mekanik ve ilgisiz bir biçimde karşı çıkan "dünya ve hayat tasavvuru" gibi ele alınmalıdır. (Bu tarihsel ardışıklık nedeniyle, folklör ve felsefi folklör diye nitelenebilecek ortak duyu arasında kesin bir ilişki vardır). ***Bu dünya tasavvuru kusursuz ve sistematik değildir. Çünkü tanımı gereği halkın (yani şu ana kadar gelmiş geçmiş tüm toplumların üreten ve madun sınıflarının bütünü) kendi gelişimiyle çelişkili olmasına karşın, ince işlenmiş, sistematik ve siyasi olarak düzenli ve merkezde yeralan dünya tasavvuru olamaz.*** *(SCW: 188-9, benim vurgum)*

Gramsci yıkıcı (*sovversivo*) kavramını tartıştığı, burada belirtilmeden geçilmemesi gereken bir nokta da, SPN'nin de editörlerinin belirttiği üzere *sovversivo* kavramının İtalyanca'da İngilizce'yle karşılaştırıldığında daha olumlu çağrışımlar barındırmasıdır, *Hapishane Defterleri*'nde yeralan bir notunda, İtalya'nın kırsal kesimlerinde gözlemlediği özgün bir bilinç durumundan söz eder. (bkz. SPN: 272).

Tamamen İtalyanca bir terim olan ***sovversivo****, olumludan daha çok olumsuz bir sınıf konumu olarak tanımlanabilir. Bu konumda "halk" düşmanları olduğunun farkındadır; ancak düşmanlarını sadece* ***signori****'den ibaret sanmaktadır.* ***Signore*** *kavramında ise kırsal kesimin kasabalardan eskiden kalma nefretinin izleri sezilmektedir. Kıyafet en önemli ayrım aracıdır. Ayrıca kırsal kesimdeki tek uzantısı olan bürokrasiden duyulan bir nefret de söz konusudur. Köylü ve hatta küçük ölçekli çiftçi resmi görevliden tiksinmekte; fakat*

*devletten nefret etmemekte, çünkü devleti kavrayamamaktadır. Kendisi ekonomik açıdan daha iyi durumda olsa bile, resmi görevliyi "**signore**" olarak görmektedir. Bu nedenle köylüler söz konusu olduğunda signore, çelişkili bir şekilde, aynı zamanda **morto di fame**[2]'dır. Bu genel nefret kendi içinde modern olmaktan çok halen yarı-feodal nitelikler taşımaktadır. Ayrıca sınıf bilincinin bir kanıtı olarak ele alınamaz. Belki de bu bilinç bir sınıf bilincinin zerresi olabilir ve başka bir deyişle temelden reddiyeci (negation) veya polemikvari özellikler gösterir. Bu insanlar kendi tarihsel kimliklerinin açık bilincini taşımadıkları gibi, kendi düşmanlarının tarihsel kimliğinin ve kesin sınırlarının da farkında değildirler. **Tarihsel olarak savunma konumundaki alt sınıflar kendi bilinçlerini bir dizi reddiye (negation) ve düşman sınıfın kimliğinin ve kesin sınırlarının bilincine varma yoluyla elde edebilirler. Ancak bu süreç henüz su yüzeyine çıkmıştır veya ulusal düzlemde böyle olmuştur.** (SPN: 272-3, benim vurgum)*

Gramsci'ye göre, madun kültürünün temel özelliği onun tarihsel olarak savunma konumunda olmasından ileri gelmektedir. Bundan dolayı, güç-iktidar kavramı onun kültür tasavvurunun temelinde yer almaktadır. Ezilenlerin mentalitesini tartışırken madun kelimesini bu denli fazla kullanmasının nedeni de budur. Gramsci söz konusu insan topluluklarının dünya algılarını belirleyen şeyin onların ezilmeleri ve maduniyetleri olduğunu düşünmektedir. Son bölümde daha açık hale geleceğini umduğum üzere, Gramsci, Marx'ın tarihin temel dinamiğinin sınıf ilişkileri olduğu tezini reddetmez. Ancak Gramsci'nin temel soru-

2) Gramsci'nin bu terimle ilgili tartışması için dördüncü bölüme bakınız.

nu genel ekonomik parametreler dahilindeki bazı tarihsel anların belirli siyasi ufuklar ve belirli değişim imkânlarıyla nasıl var olabildikleridir. Temel ekonomik ilişkilerin, feodalizmin veya kapitalizmin ekonomik ilişkilerinin, onları parça parça edecek çelişkiler barındırdığı doğru olabilir; ama yer değiştiren tektonik tabakaların yarattığı sismik fayların nerede ve ne zaman depremlere ve volkanik patlamalara yol açacağı nasıl bilinemezse; insan toplumlarının sismik hareketlerinin ne zaman ve nerede gerçekleşeceği de tam olarak bilinemez. Dahası, jeofiziğin cansız dünyasına karşın sosyal dünyanın depremleri ve volkanları için insanın istemesi ve irade göstermesi gerekmektedir. Gramsci'nin meselesi madun sınıfların nesnel olarak sömürülmelerinden kaynaklanan potansiyel enerjilerinin nasıl olup da kendilerini tarihsel bir güç olarak gerçekleştirecekleridir. Sınıfsal güçlerin belirli bir konstellasyonu (yayılımı) var olduğu müddetçe, söz konusu sınıfsal güçlerin temel meselesi egemen gruplar tarafından uygulamaya geçirilen iktidar olacaktır. Bu iktidar sadece basit bir baskı rejimi de değildir. Eğer öyle olsaydı nasıl olup da az sayıda seçkinin geniş insan kitlelerini hâkimiyetleri altına aldığı anlaşılamazdı. Uzun dönemli bir egemenliğin sağlanması için hayati önem taşıyan şey egemenlik altına alınanın rızasının alınmasıdır. Gramsci'nin zorluğu konusunda üzerinde herkesin uzlaşmaya vardığı hegemonya kavramını anlamanın bir yolu da hegemonya kavramının belirli bir iktidar biçimine işaret ettiğini düşünmektense, bu kavramla Gramsci'nin rıza ve baskının nasıl karmaşık bir biçimde iç içe geçtiğini gösterdiğini düşünmektir.

Gramsci hegemonyanın basit ve net bir tanımını yapmamıştır. Ancak Gramsci'nin hegemonya kavramıyla kolayca tasvir edilebilir bir ilişki biçiminden bahsetmediğini belirtmeliyim. Hegemonya kavramı sürekli yer değiştiren ve birçok kalıba girebilen güç ilişkilerine işaret etmektedir. Bu güç ilişkileri ise farklı bağ-

lamlarda farklı biçimler almaktadır.[3] Buttigieg'in belirttiği üzere, Gramsci'nin hegemonyayı kuramsal (kuramsal da olabilir) bir kavram olarak icat etmediğini, kavrama Risorgiomento döneminde ve sonrasında İtalyan devlet oluşumunun mantığını anlama çabaları sonucunda ulaştığını unutmamak gerekir.[4] Gramsci'nin hegemonya kavramından ne anladığını açıklığa kavuşturmanın bir yolu olarak Gramsci'nin *Hapishane Defterleri*'nden birtakım pasajlar alıntılamayı ve Gramsci'nin kavramı nasıl değişik anlamlarda kullandığını göstermeyi tercih ettim. Kavramın ortak bir tanımının olmamasının, Gramsci'nin hegemonya derken ne kastettiğine dair kendi kafasındaki bir karışıklıktan kaynaklanmadığını belirtmeliyim. Kanımca bu durum gerçek iktidar ilişkilerinin farklı bağlamlarda değişik şekiller alabilmesiyle ilintilidir.

Gramsci'ye göre güç ilişkileri, bir kutupta şiddet yoluyla doğrudan kurulmuş baskının, diğer bir kutupta da gönülden boyun eğmenin yer aldığı iki kutup arasındaki bir süreklilik göstermektedir. Örneğin aydınların oluşumu üzerine bir yazısında, Gramsci bizlere hegemonyanın açık ve net bir tanımını verme yoluna gitmemiştir.

> *Bir an için yapabileceğimiz şey, üstyapıya ait iki düzlem hakkında saptamalarda bulunmaktır. Bu düzlemlerden biri sivil toplumdur ve çoğunlukla özel diye adlandırılan örgütlerin ağından oluşmuştur. Diğeri ise siyasi toplum veya devlettir. Bu iki düzlem egemen grubun tüm toplumda hegemonyasını uygulayabilmesi için bir yandan birbirleriyle çakışmakta, öte yandan da devlet veya meşru yönetim toplum üzerin-*

3) Sözlü Sunum, *New School of Social Research*, 12 Aralık 1995.
4) Bağımsız bir devlet olarak 1870 yılında İtalya'nın birleşmesini ve Roma'nın başkent olmasını sağlayan hareket.

de doğrudan hâkimiyetini [başka araçlar vasıtasıyla] kurabilmektedir. Bu söz edilen işlevler hem örgütsel hem de birleştiricidir. Aydınlar egemen grubun temsilcileri olup sosyal hegemonyanın ve siyasi hükümetin en alttaki işlevlerini ifa etmektedirler. Bu işlevler:

1-) Egemen sosyal grubun toplumsal hayata dayattığı genel yönelime nüfusun büyük kitlelerinin "kendiliğinden" rıza göstermesi ve onların bu yönelime tabi olmalarıdır. Bu rıza ve tabiyet tarihsel olarak egemen grubun üretim dünyasındaki işlevi ve rolü nedeniyle sefasını sürdüğü prestijden (ve yol açtığı özgüvenden) kaynaklanır.

2-) Kendi istekleriyle ve isteksizce tabii olmayan gruplar üzerindeki disiplini hukuksal yollardan güçlendiren devletin baskı aracıdır. Ancak bu araç, yönetimin krize girip kitleler tarafından yönetime gönülden baş eğilmediği anlar öngörülerek tüm toplum için oluşturulmuştur. (SPN: 12)

Burada hegemonyanın devlet ve onun bastırma gücüne oranla sivil toplumun örgütlenişi tarafından üretilen bir rıza tipi olduğu sanılabilir. Ancak, hegemonyanın aydınların rolünün tartışıldığı bir zeminde gündeme getirildiğini unutmamak gerekir. Bir sonraki bölümde bu konuya daha derinlemesine eğileceğim.

Gramsci *Hapishane Defterleri*'nin bir başka yerinde devlet/kaba kuvvet ve sivil toplum/hegemonya çiftlerini birbirine zıt kutuplara yerleştirmez. Örneğin defterlerden bir notta, rızanın örgütlenmesi olarak gördüğü hegemonyayı devletin işleyişine dahil etmektedir. Söz konusu notta, Gramsci "Devletin egemen sınıfın kendi egemenliğini doğruladığı ve inşa ettiği tüm kuramsal ve pratik eylemler bütünü olmanın yanı sıra devletin yönettiklerinin gönüllü rızasını kazandıkları bir bütün olma özelliği de taşıdığını" (SPN: 244) söyler. Gene bir başka Notta, devletten ken-

di içinde hegemonya ve diktatörlükten oluşmuş bir şey diye söz etmektedir (SPN: 239). Devletin bu değişken tanımları içinde kavranılması gereken temel nokta, iktidarın belirli bir biçimini, örneğin aydınlarca oluşturulan iktidarı, anlamak için üstyapıya ait iki düzlemi birbirinden ayırmanın yararlı olabileceğidir. Bu iki düzeyden biri hegemonya ve gönüllülüğü, diğeri ise kaba kuvvet ve baskıyı kapsamaktadır. Başka zamanlarda, örneğin Gramsci'nin David Halévy'nin kitabını eleştirdiği dönemlerde olduğu gibi, onun devletin nasıl olup da hem kaba kuvvet hem de rızayı barındırdığına odaklanması bu nedenle önemli bir ayrıntıdır.

> *Halévy'e göre, devlet bir temsil aracıdır. Ancak ona kalsa 1870'den günümüze dek tüm Fransız tarihindeki en önemli gelişmeler evrensel oy kullanma hakkından doğan siyasi örgütlerin eylemlerinden değil de özel teşkilatların (kapitalist şirketler, Genelkurmay vs.) veya ülke genelinde tanınmayan büyük resmi görevlilerin yapıp etmelerinden kaynaklanmaktadır. Ama* ***devlet denilince sadece bir hükmetme aygıtı değil de, sivil toplum veya hegemonya özel aygıtı da kastedilmiyorsa bu ne anlama gelmektedir?*** *(SPN: 261, benim vurgum)*

Gramsci ekonomizmi eleştirdiği *Hapishane Defterleri*'ndeki birçok notundan birinde aynı noktaya parmak basar ve siyasi toplum (kaba kuvvet) ve sivil toplum (hegemonya) arasındaki ayrımın sadece metodolojik bir ayrım olduğunu söyleyerek konuya açıklık getirir. Devlet ve toplum sınırları belirlenmiş ve daima ayrı ve ayrı kalacak olan iki evren gibi ele almaktan çok, iç içe geçmiş güç ilişkileri düğümü gibi ele alır. Bu yumağın farklı ilmek yığınlarına ayrılması sorduğumuz ve ilgilendiğimiz soru-

larla ilgilidir. Gramsci'ye göre, sivil toplumun genel olarak kaba kuvvetten çok rızayla özdeşleştirilmesi nedeniyle olumlu görülecek bir şey olmadığını belirtmekte yarar vardır. Özellikle güncel siyasi atmosfer göz önüne alındığında bu noktayı vurgulamanın önemi bir kez daha anlaşılacaktır.

> *Serbest Ticaret Hareketi'nin (Free Trade Movement) fikirleri, pratik nedeninin belirlenmesi hiç de zor olmayan teorik bir yanlış üzerine bina edilmiştir.* ***Bu yanlış sadece metodolojik bir ayrım itibariyle birbirlerinden ayrı düşünebileceğimiz, ama aslında organik bir bütüne tekabül eden siyasi toplum ve sivil toplumun birbirlerinden ayrılmasıdır.*** *Böylece söz konusu hareket; ekonomik işlerin sivil topluma ait olmasını ve devletin bunu düzenleme amacıyla hiçbir şekilde müdahale etmemesini talep etmektedir. Ancak gerçekte sivil toplum ve devlet bir ve aynıdır. Laissez-faire'in (Bırakınız yapsınlar) kaba kuvvet ve yargı organlarınca denetlenen ve düzenlenen bir devlet müdahalesi veya düzenlemesi biçimi olduğu üzerinde ısrarla durmak gerekir. Bu kendi yol açtığı sonuçların bilincinde olan, kendiliğinden ve ekonomik olguların otomatik bir sonucu olmayan kasıtlı bir uygulamadır. (SPN: 159-60, benim vurgum)*

Bu pasajlarda hegemonya sürekli olarak kaba kuvvet ve baskıya karşılık rıza ile özdeşleştirilmiştir. Fakat hegemonyanın da kaba kuvvet içerebileceği gerçeği gözden kaçırılmamalıdır. Gramsci bu gibi bir durumdan Jakobenleri tartıştığı bağlamda söz etmektedir. Bu ise normal hegemonyanın işlediğinin temel göstergesi olan Parlamento rejiminde kaba kuvvet ve rızanın bir birleşiminin yürürlükte olduğunu göstermektedir. Bu kuvvetler karşılıklı olarak birbirini dengeler ve böylece kaba kuvvet hege-

monya üzerinde çok fazla egemenlik kurmamış olur (SPN: 80). Gramsci'ye göre hegemonya oldukça akışkan ve esnek bir terimdir ve hegemonyanın tek bir tanımının olmadığı açıktır. Bunun nedeninin Gramsci açısından hegemonyanın sınırlı bir kuramsal bir öğe olmaktansa, bir sorunun, onun keşfetmeyi hedeflediği çeşitli güç ilişkilerinin ve eşitsizliğin farklı biçimlerinin yaratılması ve yeniden üretilmesinde bu denli etkin oluşunun adı olmasında yattığını düşünüyorum. Her düzlemde hegemonyayı neyin kurduğunu keşfetmek için yapılması gereken dikkatli bir ampirik incelemedir.

Gramsci'ye göre eşitsizliğin temel nüvesi, madunların içinde yaşadıkları dünyanın hegemonik tahlillerine *etkili* bir biçimde karşı çıkma potansiyeline sahip, tutarlı bir tarifini yapamamalarıdır. Bu nedenle madunlar dünyayı egemenlerin bakış açısından görmektedirler. Etkili sıfatını vurgulamak isterim, çünkü Gramsci madunların kendi dünya tasavvurları olduğunu hiçbir zaman gözden kaçırmamış, sadece bu tasavvuru bölük pörçük, tutarsız ve çelişkili diye nitelemiştir. Ayrıca bu tasavvur berraklıktan ve yerel baskı ortamlarının nasıl olup da genel ekonomik ve siyasi düzlem dahilinde şekillendiği bilincinden yoksundur. Berraklık ve yerel baskı ortamlarının genel ekonomik ve siyasi düzlem dahilinde nasıl şekillendiğinin farkındaki bir bilinç, madunların dünya tasavvurunun gerçek anlamda karşı-hegemonik olması için şarttır. Gramsci açısından, madunların içinde yaşadıkları küçük vadiyi açık seçik görebilmeleri olasıdır, ama madunlar yaşadıkları vadinin duvarlarının ötesini görememekte ve kendi küçük dünyalarının onun ötesinde uzanan uçsuz bucaksız dünyanın nasıl bir parçası olduğunu anlamamaktadırlar. Gramsci'nin madun kültür yorumları bu kültürün etkili, gerçek anlamda dönüştürücü siyasi hareketler yaratma yeteneğinden yoksun olduğu varsayımından yola çıkmaktadır. Hatta Gramsci

kendisinin gerçek anlamda karşı-hegemonik bir dünya tasavvuru geliştirme potansiyeline sahip gördüğü Marksizm'in (praksis felsefesi) bile henüz oluşma ve Marksizm'i ortak bir kitle kültürü haline getirecek kendi aaydınlarını yaratma sürecini tamamlamadığını söylemektedir.

> *"Bağımsız bir aydınlar grubu yaratmak kolay bir şey değildir. Bu süreç etki ve tepkilerle, bunların bir araya gelmesi ve ayrılması ve böylece yeni ve karmaşık bir durum oluşturmaları gibi şeylerle doludur. [Praksis felsefesi] madun sosyal sınıfın, tarihsel bir inisiyatiften yoksun olan bir sınıfın, dünya tasavvurudur. Bu sınıf sürekli, ancak düzensiz bir genişleme süreci izlemektedir. Bu nedenle nitelik açısından belirli bir düzeyi aşamaz ve devleti ele geçirmekten ve tüm toplum üzerinde söz konusu aydın grubun gelişiminde kati bir organik dengeye işaret eden gerçek bir hegemonya kurmaktan halen çok uzaktır. (SPN: 395-6)*

Buradaki temel nokta, Marksizm'in "madun sınıfın dünya tasavvuru" olmasıdır. Kitlesel ve hegemonik bir kültür olarak gelişimi, dünya tasavvurunu oluşturduğu madun sınıfın iktidarının ortaya çıkmasıyla beraber gerçekleşebilir. O halde burada bu yeni kitlesel kültürün gelişimi ve söz konusu kültürün deneyimlerinden doğan sosyal grubun ilerlemesi arasında karşılıklı ve karmaşık bir ilişki vardır. Gramsci madun kültüre ilişkin bu incelemeleriyle çeşitli tabiyet ilişkilerinin nasıl işlediğini keşfetmeye çalışmaktadır: Madun hayatının koşulları, madunların toplumdaki egemen gruplarla ilişkisi nasıldır ve madunları nasıl madun kılmaktadır? Bir başka deyişle, hegemonya somut tarihsel bağlamlarda nasıl görünmektedir ve söz konusu hegemonya nasıl aşılabilir?

FOLKLÖR

Gramsci'nin madun kültürünü ele alma biçimlerinden biri, "Folklör Üzerine Gözlemler" adlı alıntıda (s. 99) belirtildiği üzere, folklör kavramıdır. *OED* folklörü "sıradan insanlar arasında yaygın olan geleneksel inanç, efsane ve adetler ve bunların çalışılması" olarak tanımlamaktadır. Folklör kategorisi 19. yüzyıl Avrupası'ndaki modern milliyetçilik anlayışının da doğduğu entelektüel ve siyasi akımların bağrından çıkmıştır. Folklör onu derleyenler ve çalışanlar tarafından genellikle halkın ortak ruhunun bir ifadesi olarak görülmüştür. Aslında folklör kavramının tamamında bir romantizm vurgusu bulunmakta; romantizm folklörü ulusun ruhunun otantik bir yansıması gibi görmektedir. Gramsci, tahmin edebileceğimiz üzere, folklör konusunda bu gibi belirsiz bir mantık güden romantizme tamamen karşı çıkmaktadır. Burada alıntılanan parça, *Hapishane Defterleri*'nden söz konusu bölümün başlangıcını da içeren kısa bir yazıdır.

> *Birisi folklör şu zamana dek pitoresk bir unsur gibi ele alınmış diyebilir.... Folklör daha çok tarihte birbiri ardına gelen resmi dünya tasavvurlarına (daha genel anlamda tarihsel olarak belirlenmiş toplumların kültürlü kesimlerinin tasavvurlarına) genelde dolaylı yollardan, mekanik ve ilgisiz bir biçimde karşı çıkan toplumun (zaman ve mekanda) belirli bir kesiminin "dünya ve yaşam tasavvuru" gibi ele alınmalıdır. (Bu tarihsel ardışıklık nedeniyle, folklör ve felsefi folklör diye nitelenebilecek ortak duyu arasında kesin bir ilişki vardır.) Bu dünya tasavvuru dört başı mamur ve sistematik değildir; çünkü tanımı gereği halkın (şu ana kadar gelmiş geçmiş tüm toplumların üreten ve madun sınıflarının bütünü) kendi gelişimiyle çelişkili olmasına karşın, ince işlenmiş, sistematik ve siyasi olarak düzenli ve merkezde yer alan*

dünya tasavvuru olamaz. Eğer, gerçekten de birisinin tarihte birbiri ardısıra gelen dünya ve yaşam tasavvurlarının parçalarından oluşmuş bir karışımdan söz etmek olası değil ise, bu tasavvur sadece farklı ve kesişen unsurlar içermesi nedeniyle değil, aynı zamanda daha az karmaşıktan daha karmaşığa doğru tabakalaşması nedeniyle çok yönlü bir özellik göstermektedir. Aslında, sadece folklörün bünyesinde bile bu tasavvurların bir kısmının dönüştürülmüş ve değiştirilmiş hallerinin izleri bulunabilir.

Ayrıca felsefe ve modern bilimler de bu 'modern folklöre' bazı bilimsel öğeler ve fikirlerle katkıda bulunmaktadır. Bu bilimsel görüş ve zanlar bağlamlarından kopartılarak ve az çok çarpıtılarak sürekli olarak popüler olanın alanına ve geleneğin mozaiğine zerkedilmektedirler. (C. Pascarella'nın La scoperta de l'America'sı Christopher Columbus'a ilişkin görüşler ve bazı bilimsel bulguların, okul kitapları ve "Halk Üniversiteri'nce", nasıl bir araya getirildiğini anlatmaktadır). Folklör sadece halkın kültürel yaşamını hangi şartlar altında sürdüğünü anlamaya yaramaktadır. Ancak folklöre özgü bazı tasavvurlar bu şartlar değişse veya değişmiş görünse ve garip bileşimlere yol açsa bile yerli yerinde kalabilmektedir.

Kesin olarak, özellikle Katolik ve Ortadoks ülkelerde, "halkın bir dini" olduğu ve söz konusu dinin (dindar olan) aaydınların ve özellikle de kilise hiyerarşisine dahil olanların dininden oldukça farklı olduğu doğrudur. Bir kişi tüm dinlerin, en derin ve ince olanların bile, modern düşünceyle karşılaştırıldığında folklör olduğunu öne sürebilir. Ancak buradaki temel fark dinlerin, ilkin Katolisizmin, aydınlar (yukarıda olduğu gibi) ve kilise hiyerarşisi tarafından işlendiği ve inşa edildiği noktasıdır. O halde bu başka türlü bir sorunun varlığını gözler önüne sermektedir. (Bir kişi böyle bir işlenme ve

inşanın folkörü bölük pörçük ve çok yönlü kılmak için gerekli olduğunu da öne sürebilir: Trent Konsili ve Reform'un öncesinde ve sonrasında Kilisenin içinde bulunduğu durum, Trent Konsili ve Reform'un öncesi ve sonrasında Reform deneyimini yaşamış ülkelerin ve Ortodoks mezhebine bağlı ülkelerin tarihsel-kültürel koşulları da oldukça önemli noktalar olarak göz önüne alınmalıdır.) O halde, halkın bir ahlakı olduğu, bunun yukarıda adı geçen koşullardan türediği veya bu ahlakın koşulların sonucu olarak zaman ve mekanda belirli pratik şeyleri yapma biçimlerine, gelenek ve göreneklere denk düştüğünü söylemek doğru olacaktır. Batıl inanç gibi bu ahlak da dini inançlarla yakından ilişkilidir. Bu ahlakın emirleri resmi "ahlakın" emirlerinden çok daha kesin, değişmez ve etkilidir. Bu alanda da, çeşitli katmanlara ayırma yoluna gidilmelidir: Geçmiş yaşam koşullarına örnek oluşturan, bu örneklikten ötürü gerici ve tutucu, fosilleşmiş değerler bütünü ile gündelik hayatın biçimi ve şartları tarafından belirlenmiş, çoğunlukla yaratıcı, ilerici, bir dizi yenilik barındıran ve genelde yöneten tabakanın ahlakından ya farklı ya da ona muhalif, henüz gelişme sürecindeki bir ahlaka işaret etmektedir. (SCW: 188-90)

Burada üzerinde durulması gereken ilk nokta, Gramsci'nin folklörün çalışılması madun insanların muhalif olabilme potansiyeli barındıran ve bizlere başka şekilde kayıt altına alınması imkansız "dünya ve hayat tasavvurlarını" görme şansı tanıdığı için önemli olduğunu öne sürmesidir. Sadece folklör, bu kavramların çoğunluğunun saflıklarının bozulduğuna, değişim geçirdiklerine kanıt olabilir ve bu bozulmayı ve değişimi görmemizi sağlayabilir. Ancak bu değişimler ve bozulmalar açık olmaktan çok gizli gizli meydana gelmiştir. O halde bir şeylerin gözü-

müze ilişmesini ve bazı şeyleri bu yolla kavramayı ummaktan başka yapılabilecek bir şey yoktur. Gramsci, madun fikrinin en önemli özelliğinin onun bölük pörçük, çelişkili ve tutarsız karakteri olduğunu öne sürmektedir. Bu düşüncesi tarihte birbiri ardına gelen hayat ve dünya tasavvurlarının düzensiz bir biçimde yığılması ve birikmesi sonucu oluşmuştur. Gramsci'ye göre folklör modern öncesi dünyadan hiçbir değişim geçirmeden alınmış, ezeli bir geleneğin temsilcisi değildir. Daha ziyade felsefe ve modern bilim, folklöre her an yeni unsurlar katmakta ve bu yeni unsurlar geleneğin mozaiğine işlenmektedir. Folklör üzerine bir başka notunda Gramsci, folklörün "sürekli olarak egemen sınıfın kültürüne nasıl olup da bağlı olabildiğine ve kendince bu egemen sınıfın kültüründen aldığı öğeleri eski geleneklerin parçalarıyla birleştirerek çeşitli kombinasyonlar elde ettiğine" dikkat çekmektedir. Bu anlamda "folklörden daha parça parça ve çelişkili bir şey yoktur." (SCW: 194).

Burada ayrıca seçkin olmayan madun kültürlere bu şekilde yaklaşmanın üçüncü bölümün konusu ve temel antropolojideki başat temalardan biri olan kültürü, kendi sistematik mantığı olan bütünler olarak görmekten ve Gramsci'nin ele aldığı konuyu açıklama biçiminin modernite ve gelenek ikiliği kurmaktan bir hayli uzak olduğunu vurgulamak gerekir. Gramsci'nin üzerinde ısrarla durduğu nokta, folklörün özü itibariyle (her ne kadar bu muhalefet üzeri örtük ve mekanik olsa da, yani açıktan ve bilinçli bir eleştiri olmasa da) muhalif bir kültür olabileceğidir. Yani Gramsci folklörün resmi dünya tasavvurlarına karşı çıkma konumunda olduğunu iddia etmektedir. Bir başka deyişle, buradaki ilişki egemen olan ve üzerinde egemenlik kurulan arasındaki karşıtlıktır; geleneksel ve modern karşıtlığı değildir.

Folklörün istikrarsızlığı ve baskın kültürden unsurları hemen kendi bünyesine katmaya hazır oluşu, kültüre potansiyel olarak

ilerici bir nitelik kazandırmaktadır. Gramsci fosilleşmiş ve "bu nedenden ötürü tutucu ve gerici" tabakanın ahlakı ile istem dışı olarak hayatın kendi gelişme seyrinde oluşmuş biçim ve koşullarınca belirlenmiş yönetici tabakanın ahlakına ya muhalif ya da ondan farklı olan, bir dizi yenilikten, genellikle yaratıcı ve ilerici unsurlardan oluşan ahlak arasında bir ayrım yapmaktadır.

Gramsci'nin dönemin İtalyan toplumunun her yerine sinmiş Katolisizme ilişkin düşünceleri bu pasajda net bir biçimde ifade edilmiştir. İnançlı bir seküler olarak Gramsci, "tüm dinlerin, hatta en ince elenip sık dokunmuş olanların bile modern düşünceye kıyasla folklör olduğunu" düşünmektedir. Ancak burada bir fark vardır, -ki bu fark folklör kelimesine eşlik eden tırnak işaretleriyle belirtilmiştir- bu fark da büyük dinlerin aydınlar ve örgütlü dini kurumlar tarafından öne sürülmüş ve inşa edilmiş bir şey olmasından kaynaklanır. Bir sonraki bölümde Gramsci'nin aydınlara yüklediği insanlık tarihinin dinamiğindeki rolleri üzerinde daha ayrıntılı durulacaktır.

Folklörün ciddi bir biçimde ele alınması gerektiğini açıkladığı *Hapishane Defterleri*'nden "Folkör Üzerine Gözlemler" başlıklı bir Notunda Gramsci, folklörün gerici kısımlarının temsil ettiği dünya tasavvurunun ilerici eğitimcilerce kökünden kazınmasına duyulan ihtiyaçtan söz etmektedir.

> *Devlet (Gramsci burada ilerici bir devletten söz etmektedir) agnostik bir devlet değildir. Dahası bu devletin kendisine ait bir dünya ve hayat tasavvuru olup; devlet onu kitlelere eğitim yoluyla benimsetmek zorundadır. Devletin bu biçimlendirme eylemi, ki bu eylem kısmen eğitim sistemi üzerinden kendini göstermektedir, aynı zamanda siyasi bir eylem olup boş bir levhanın doldurulması veya bir levhanın üzerine yazı yazılması şeklinde gerçekleşmez. Gerçekte, dev-*

let diğer gizli veya açık görüşlerle mücadele halindedir ve folklör bunlar arasındaki en az önemsiz unsurlardan ve en az dirençlilerinden biridir. Bu nedenle folklörün hakkından gelinmesi gerekir. Öğretmenler için folklörü bilmek, gençlerin ahlaki ve entelektüel dünyasının şekillenmesinde etkin, başka hayat ve dünya görüşlerinin farkında olmak demektir. Ancak bu şekilde onların kökü kazınabilir ve öğretmenler onların yerini daha üstün görülen tasavvurlarla doldurabilirler...

Hedeflenen bu sonuca ulaşmak için, folklör çalışmalarının ruhunun değiştirilmesi, bu ruhun elbetteki derinleştirilmesi ve geliştirilmesi gerekmektedir. Folklör bir gariplik veya pitoresk bir unsur olarak görülmemeli, daha çok folklörün ciddi bir şey olduğunun ve ciddiyet gerektiğinin üzerinde ısrarla durulmalıdır. Sadece bu şekilde folklör öğretimi geniş halk kitleleri arasında yeni bir kültürün doğuşunu muştulayacak ve daha yararlı hale gelecektir. Böylece modern kültür ve folklör kültürü arasındaki ayrım ortadan kalkacaktır. Böylesi bir eylem, gerçek anlamıyla uygulanırsa, entelektüel düzlemde Protestan ülkelerde gerçekleşen Reform'a denk bir şey gerçekleşmiş olacaktır. (SCW: 191)

Burada Gramsci'nin folklörün ne pitoresk bir unsur olarak korunmasına ne de tamamen ortadan kaldırılmasına taraf olduğunun vurgulanması gerekmektedir. Ona göre, gereken şey geniş halk kitlelerinin arasında yeni bir kültür doğana dek folklörün olumlu yönlerinin öne çıkarılmasıdır. Bu durum sonuçta modern kültür ve popüler folklör kültürü arasındaki ayrımı ortadan kaldıracaktır.

Gramsci'nin madunların zihniyet yapısını incelerken kullandığı en önemli kavramlardan biri de "ortak duyudur". Bu kavram

İtalyanca'da İngilizce'den çok daha nötr bir anlam taşımaktadır. Gramsci'nin olumlu bir anlam yüklediği şey, ortak duyu dahilindeki sağduyudur. Bir sonraki kısımda, Gramsci'nin ortak duyu ve sağduyu kavramları ele alınacaktır.

ORTAK DUYU VE SAĞDUYU

Bu pasajda açıkladığı üzere ortak duyu derken Gramsci folklör ve uzmanlarca üretilmiş bilgi arasında bir yer işgal eden bir şeyden bahsetmektedir:

> *Her toplumsal tabaka kendi ortak duyusuna ve sağduyusuna sahiptir. Bunlar insan ve hayata dair en yaygın tasavvurlardır. Her felsefe akımı ardında bir ortak duyu çökeltisi bırakır, bu onun tarihsel nüfuzunun göstergesidir. Ortak duyu hareketsiz ve keskin bir şey değildir, daha çok o kendisini sürekli dönüştürmekte, felsefi fikirler ve bilimsel yeniliklerden gündelik hayata katılanlardan devşirdikleriyle kendini zenginleştirmektedir.* ***Ortak duyu felsefenin folklörü olup folklör ve çeşitli uzmanların ekonomisinin, felsefesinin ve bilimlerinin tam ortasında yer almaktadır.*** *Ortak duyu geleceğin folklörünü yaratmaktadır; bu ise içinde bulunulan zaman ve mekanda popüler bilginin nispeten daha keskin bir aşamasına denk düşmektedir. (SPN: 326, benim vurgum)*

Bir başka anahtar kategori ise elbette dindir. Aşağıda tamamını alıntıladığım notta Gramsci, ortak duyu, din ve felsefe arasındaki ilişkiyi nasıl algıladığını net bir biçimde ortaya koymaktadır.

> *Felsefe ne ortak duyunun ne de dinin olamayacağı kadar entelektüel bir yoldur. Aynı şekilde dinin ve ortak duyunun da aynı şeyler olmadıkları gözlemlenebilir. Ancak din bölük pörçük bir ortak duyuyu oluşturan şeylerden sadece biridir.*

Bu nedenle, din gibi ortak duyu da çoğul bir isimdir. Sadece bir ortak duyu yoktur; bu durum da kısmen tarihin kısmen de tarihi sürecin bir sonucudur. Bir eleştiri olarak felsefe ortak duyunun ve dinin aşılmasıdır. Bu açıdan ortak duyudan çok sağduyuyla kesişmektedir. (SPN: 325-6)

"Bilim, Din ve Ortak Duyu Arasındaki İlişki" başlıklı bir notta ise felsefe ve ortak duyu arasındaki farka değinmektedir.

Belki de birinden diğerine geçişi net bir biçimde saptayabilmek için felsefe ve ortak duyu arasında pratik bir ayrım gerekmektedir. Felsefede düşüncenin üzerinde bireysel çalışma en çok göze çarpan şeydir. Öte yandan ortak duyu, her döneme ve halk çevresine ait olabilecek yaygın ve düzensiz özellikler gösterir. Ancak her felsefe oldukça kısıtlı bir çevrenin (örneğin aydınların) ortak duyusu olma eğilimi de taşımaktadır. O halde ana sorun, yaygın hale gelmekten hoşnut olan veya olabilecek bir felsefe ile yola koyulmaktır. Çünkü böyle bir felsefenin gündelik hayat ile belirli bir bağlantısı vardır. Böylece pratik yaşamı işleyip, onu bireysel felsefelerin tutarlılığına ve zindeliğine sahip bir hale getirebilir. Ancak bu hedef basit olanla bu iletişimin sürekli kurulması gerektiği hissedildiği sürece gerçekleşecektir. (SPN: 330)

Gramsci'nin yenilenmiş bir ortak duyu yaratmaya ve yalın olanla (*simplice*) sürekli temas halinde kalmaya çabalayanlara dair vurgusuna daha sonra geri döneceğiz.[5]

Hapishane Defterleri'nde Gramsci, Nikolai Buharin'in Marksizm'e popüler bir rehber kazandırma çabasının eleştirisine oldukça geniş yer vermiştir. Gramsci, *Tarihsel Materyalizm Kura-*

5) İtalyanca'daki "simplice" kelimesinin İngilizce'de "simple-basit" insanlar gibi deyişlerde kullanıldığı türden olumsuz çağrışımları bulunmamaktadır.

mı: *Halk İçin Sosyoloji Rehberi* adlı bu kitabın eleştirisinin de yapıldığı bu pasajda ortak duyu derken ne kastettiği ve onu yüksek kültür ve Katolisizmle nasıl ilişkilendirdiğini açıklığa kavuşturmaktadır.

> *Okurları profesyonel aydınlardan çok, geniş halk kitleleri olmaya mahkûm Popüler Rehber gibi eserler, ortak duyunun felsefesinin, yani filozof olmayanların felsefesinin eleştirel bir çözümlemesinde başlangıç noktası olarak ele alınmalıdır. Bir başka deyişle, ortak duyu ortalama bir insan tipinin içinde geliştiği çeşitli toplumsal ve kültürel çevrelerce benimsenen eleştiriye dayanmayan bir dünya görüşüdür. Ortak duyu her zaman ve yerde değişmeden olduğu gibi kalan, tek ve özgün bir görüş değildir: Ortak duyu felsefenin folklörüdür; folklör gibi onun da çeşitli şekilleri vardır. Temel niteliği bölük pörçük ve bütünlükten yoksun oluşu, ilkeleriyle sonuçlarının birbirini tutmaması*[6] *ve böyle bir felsefeyi benimsemiş kalabalığın toplum ve kültür seviyesiyle tamamen uyum içinde olmasıdır. Tarihte homojen bir toplumsal grup ortaya çıkınca, ortak duyuya karşı birleşmiş, homojenleşmiş, yani sistematik bir felsefe oluşur.*
>
> *Halk İçin Rehber'in yola çıkarken yaptığı ilk hata, en azından üstü örtük bir biçimde, halk kitlelerinin kültürünün incelenmesinin geleneksel felsefenin büyük sistemlerine ve ruhban sınıfının önderlerinin dinlerine, örneğin aydınların ve yüksek kültürün dünya tasavvurlarına, muhalif olacağı varsayımından hareket etmesidir. Aslında söz konusu gele-*

---

6) SPN'nin editörlerinin İtalyanca'dan ucu bucağı belirsiz olarak çevirdiği *inconseguente* kelimesi buradaki bağlamından dolayı tutarsız anlamına gelmektedir. Bu yanlış çeviriye dikkatimi çektiği için Frank Rosengarten'e minnettarım.

neksel felsefi sistemler çoğunluk tarafından bilinmez ve onların düşünce ve davranma biçimlerini doğrudan etkilemezler. Elbette bu, onların herhangi bir etkiden yoksun olduğu anlamına gelmez; ancak etkileri başka türlü kendilerini göstermektedir. Bu sistemler halk kitlelerini dışardan bir kuvvet olarak etkilemektedir. Dışardaki kuvvet ise egemen sınıflar tarafından kullanılan baskının ve dolayısıyla halk kitlelerinin dışarıdan bir hegemonyaya bağlılığının unsurudur. Söz konusu öğe halk kitlelerinin dünya hakkındaki embriyonik ve kaotik fikirlerini onu içten içe dönüştüren veya yavaş yavaş mayalanıp olgunlaşmasını sağlayarak olumlu yönde belirlemekten çok olumsuz yönde sınırlandırmaktadır. Ortak duyunun temel öğeleri dinden kaynaklanmaktadır; bu nedenle din ve ortak duyu arasındaki ilişki ortak duyu ve aydınların felsefi sistemleri arasındaki ilişkiden daha yakındır. Ancak din dahilinde bile bazı eleştirel ayrımlar yapılmalıdır. Her din, hatta ve hatta Katolisizm bile, (belki Katolisizm diğerlerinden çok daha fazla görünürdeki birliğini korumaya çalışmış ve ulusal kiliselere ve sosyal tabakalara ayrılmaya çok daha fazla karşı çıkmıştır), kendi içinde farklı ve çatışan dinlerden oluşmaktadır. Örneğin köylülerin Katolisizmi, küçük burjuvaların ve kasabalı işçilerin Katolisizmi, kadınların Katolisizmi ve aydınların Katolisizmi vardır. Tüm bunlar kendi içinde farklı ve birbirinden kopuktur. Ancak ortak duyu bugün var olduğu şekliyle sadece bu çeşitli Katolisizmlerin en kaba ve en az ince elenmiş kısımlarından etkilenmekle kalmamıştır. Daha önceki dinler de bugünün ortak duyusunu etkilemiş ve onun bir parçası olmuşlardır. Aynı şey günümüzdeki Katolisizmin eski biçimleri -popüler, sapkın hareketler, geçmiş kültlerle ilişkilendirilen bilimsel batıl inançlar vs.- için de geçerlidir. Ortak duyuda bunlar baskın, dola-

yımsız bir duyu sonucunda oluşan realist (gerçekçi) ve materyalist unsurlardır. Söz konusu unsurlar, dini öğe ile çelişmemektedir, bu durumdan fazlasıyla uzaktır. Ancak buradaki öğeler "hurafe türünden" ve eleştirel olmayan bir konumdadır. Bu noktada, Popüler Rehber'in bu eleştirel olmayan unsurları bilimsel yolla eleştirecek yerde ortak duyunun ***Ptolemik, antropomorfik*** *ve* ***antroposentrik*** *kalmasını destekleme tehlikesi vardır. (SPN: 419-20)*

Bu not, Gramsci'nin yazdıklarında sürekli değindiği fikir silsilesini çok açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu silsile tutarlı ve tutarsız dünya tasavvurlarıyla ve karşı-hegemonik olma potansiyeli barındıran bir tasavvurun tutarlı olma zorunluluğuyla ilgilidir. İnce işlenmiş bir karşı-hegemonik anlatı, karşı çıktığı hegemonik anlatıların iyi incelenmesini zorunlu kılar. Ortak duyunun bölük pörçük, tutarsız ve çelişkili dünyasına gömülmüş (bkz. Not 7) bir yaşam süren geniş halk kitleleri örneğinde, bu sistemlerin halk kitlelerince benimsenmediği ve onların yaşam ve düşünme biçimleri üzerinde doğrudan bir etkiye sahip olmadığı bilindiği andan itibaren, geleneksel felsefenin ve ruhban sınıfının önderlerinin dinleri değil de ortak duyunun dünyası aşılması gereken bir şeye dönüşmektedir. Bu nedenle Gramsci, Buharin'in metnine, bir başlangıç noktası olarak uzman olmayan insanlara hitap etmeyi seçmesinden çok, "ortak duyunun felsefesinin eleştirel bir incelemesini yapmaması nedeniyle" karşı çıkmaktadır. İnsanların içinde yetiştikleri sosyal ve kültürel ortamdan neredeyse mekanik denilebilecek kadar bilinçsiz bir biçimde edindikleri ve önceden kabul ettikleri ortak duyu varsayımlarının tutarsızlığı ve yetersizliğine dair eleştirel bir tutum geliştirmeleri gerekmektedir. Gramsci'ye göre, *Halk İçin Rehber*'in asıl sorun edinmesi gereken şey işte budur.

Gramsci, yukarıda alıntılanan Notta din ve ortak duyu arasındaki ilişkiye, ortak duyunun temel öğelerinin dinden kaynaklandığını söyleyerek bir kez daha değinmektedir. Ancak bu değini daha önce alıntılanan, Gramsci'nin dinin bölük pörçük bir ortak duyunun parçası olduğunu söylediği ve böylece onu ortak duyuya eklediği bölümden çok farklı bir vurgu içermektedir. Ayrıca Gramsci burada her dinin, özellikle de Katolisizm'in, kendi içinde birbirleriyle çatışan ve farklı bir dizi dinden oluştuğunu öne sürmektedir. Bir Katolisizm köylüler, bir Katolisizm küçük burjuva ve kasaba işçileri, bir Katolisizm kadınlar, bir Katolisizm de aydınlar içindir. Ayrıca tüm bunlar kendi içinde farklı ve birbirlerinden kopuktur. Bir başka deyişle, söz konusu Katolisizmler mozaiği kendi içlerinde *tutarsızdır*.

Radikal bir sosyal değişimi hedefleyenler için ortak duyu, içindeki sağduyu çekirdeği ayrı tutulursa, kendisine karşı çıkılması gereken bir şeydir. Öte yandan, ortak duyu daima sağduyu unsurları içermekte ve bu sağduyu unsurları karşı-hegemonik anlatının gelişmesi için gerekli hammaddenin önemli bir bölümünü sağlamaktadır. Pekiyi, nasıl madunların koşulları onları ince elenip sık dokunmuş, sistematik ve siyasi olarak düzenli ve merkezileşmiş bir tasavvur öne sürmekten alıkoyuyorsa, sağduyudan etkili bir karşı hegemonik dünya tasavvuru çıkarmak Gramsci'ye göre nasıl mümkün olacaktır? Burada üzerinde durulacak ilk konu ortak duyuyu oluşturan bu bölük pörçük ve tutarsız parçaların dinamik ve tarihsel niteliğidir. Ortak duyu tarih içinde var olmaktadır. Daha önce alıntıladığım bir notta Gramsci'nin dediği üzere, "din gibi ortak duyu da çoğul bir isimdir. O da tarihin ürünü ve tarihsel sürecin bir parçasıdır." (SPN: 325-6) Bir başka deyişle, ne din ne de ortak duyu fosilleşmiş ve statik bir geleneğin bir parçası olarak ele alınmalıdır. Din ve ortak duyu var oldukları ve değiştikleri bağlam içinde sürekli olarak,

genellikle onlardan pek beklenmeyecek biçimlerde, değişmekte ve söz konusu koşullara uyum sağlamaktadır.

Gramsci'nin *Halk İçin Rehber*'i eleştirirken öne sürdüğü en önemli fikirlerden biri de yeni, karşı-hegemonik felsefelerle yeni bir sınıfın ortaya çıkışını birbiriyle ilişkilendirmesidir. Tarihteki bu anlarda, yeni bir sınıf (veya *Hapishane Defterleri*'ndeki üstü örtülü benzetmelerinden birinde dediği gibi homojen bir sosyal grup) ortaya çıktığında, ortak duyuya karşıt olarak homojen, bir başka deyişle sistematik ve tutarlı bir felsefe de ortaya çıkmaktadır. Bu yeni sosyal konumlar iktisadi zemin üzerinden yükselmektedir. Yani yeni sınıflar ve bu konumlardan dünyanın nasıl algılandığını gösteren yeni dünya tasavvurları ortaya çıkmaktadır. Bunun kaçınılmaz olmadığını bir kez daha vurgulamakta yarar var, burada kesinlikle bir teleolojiden (erekselcilik) söz edilmemektedir. Eğer bu tasavvurlar örneğin, eski feodal kavrayışın yerine geçen burjuva dünya görüşünde olduğu gibi ortaya çıkacak ve hegemonik hâkimiyet kuracaklarsa, yeni sınıf kendi embriyonik tahayyüllerini derinleştirecek ve bu tahayyüllere tutarlılık aşılayacak "organik" bir aydınlar grubu meydana getirmek zorundadır. Bir sonraki bölümde, Gramsci'nin organik aydın kavrayışı daha derinlemesine incelenecektir. Ancak bu kavrayışın merkezinde, belirli bir sınıf deneyimini yaşayanlarla belli başlı becerileri ve eğitimleri nedeniyle yaşadıkları sınıfsal deneyimi başı sonu belli veya tutarlı bir anlatıya dönüştürebilenler arasında süregiden bir diyalogun bulunduğunu belirtmeden geçemeyeceğim. Burada önemli olan şey ise açık ve örtük dünya tasavvurları arasındaki farktır.

AÇIK VE ÖRTÜK DÜNYA TASAVVURLARI

Birçok notta Gramsci açık, sözle ifade edilen dünya tasavvurları ile insanların davranışlarında kendini açığa çıkartan örtük

veya gizli dünya tasavvurları arasındaki farklardan söz etmektedir. "Bilim, Din ve Ortak duyu İlişkisi" başlıklı daha önceden kısmen alıntıladığım Notunda Gramsci şöyle demektedir:

> *Felsefe gerçekte var olan bir şey değildir. Çeşitli dünya tasavvurları ve felsefeleri vardır ve bir kişi bunlar arasından daima bir tercih yapar. Pekiyi bu tercih nasıl yapılmaktadır? Birinin entelektüel seçimi ile yaşam biçimi arasında bir çelişki doğması sıkça karşımıza çıkan bir durum değil midir? O halde hangisi gerçek dünya tasavvurudur: Mantıksal olarak kanıtlanmış olan tercih mi yoksa her insanın kendi eylemlerinden türeyen ve onun eylemlerinde kendini açığa vuran mı? Ve tüm eylemlerin siyasi olduğu bilindiği andan itibaren, bir kişi her insanın gerçek felsefesinin onun tüm siyasi eylemleri tarafından içerildiğini söyleyemez mi?*
>
> *Düşünce ve eylem arasındaki bu karşıtlık, örneğin biri sözcükler aracılığıyla diğeri insanın eylemleriyle iki dünya tasavvurunun aynı anda varolması, sadece bir benlik yanılsaması (self-deception) değildir. Benlik yanılsaması bir grup insan ayrı ayrı ele alındığında yeterli bir açıklama olabilir. Hatta belli bir büyüklükteki bir grup için de doğru kabul edilebilir. Ancak bu karşıtlık, büyük kitlelerin hayatı göz önüne alındığında benlik yanılsaması yeterli bir açıklama değildir. Bu gibi durumlarda düşünce ve eylem arasındaki karşıtlık sosyal-tarihi düzen içindeki daha derin çelişkilerin bir ifadesinden başka bir şey olamaz. Söz konusu toplumsal grubun embriyonik bile olsa kendi dünya tasavvuru olabildiğini göstermektedir. Bu tasavvur kendini eylemlerde açığa çıkartır; ancak sadece belli zamanlarda gerçekleşen, ani parlamalarda söz konusu olay gerçekleşir. Bu olduğunda ise söz konusu toplumsal grup bir bütün olarak eyleme geçmiş demektir.*

Ancak gene aynı grup itaat ve aydın maduniyet nedeniyle tamamen kendisinin olmayan başka bir toplumsal gruptan ödünç aldığı bir dünya tasavvurunu benimseyebilmektedir. Ayrıca bu ödünç alınan tasavvuru sözleriyle onaylayabilmekte ve ona tabi olunması gerektiğine inanabilmektedir. Çünkü bu söz konusu toplumsal grubun "normal zamanlarda" benimsediği bir tasavvurdur. Bu grubun girişimlerinin bağımsız ve özerk olmadığı, tam tersine boyun eğen ve madun zamanlarındaki tutumudur. Bu nedenle, felsefe siyasetten ayrı düşünülemez. Böylece, tercih ve dünya tasavvuru eleştirisinin siyasi bir sorun olduğunu kanıtlanabilir. (SPN: 326-7)

Burada üzerinde durulması gereken temel nokta, Gramsci'nin tüm eylemleri siyasi olarak nitelemesidir. Bir başka deyişle, ikinci bölümde de vurguladığım üzere, Gramsci'ye göre tüm toplumsal ilişkiler güç ve iktidar barındırmaktadır. Bu durumun yol açtığı sonuçlardan biri de madunların dünyayı algılama biçimlerinin kısmen onların madun ve ezilen konumlarından doğduğudur. Madunların dünya görüşü, onların yaşamlarını sürdürdükleri maduniyet şartlarının süregeldiği bağlamda ortaya çıktıklarına ve yine aynı şekilde hegemonik dünya tasavvurları ise egemenlerin geri kalanı için dünyanın nasıl göründüğüne işaret etmektedir. Karşı hegemonik dünya tasavvurları zaman içinde maduniyet deneyiminden türemekte, ancak başlangıçta embriyonik bir özellik göstermektedirler. Bu pasajda Gramsci karşı-hegemonik bir bakış açısının mücadele içinde nasıl olup da ortaya çıkabildiğinden söz etmektedir: "Bu tasavvur kendini eylemlerde açığa çıkartmaktadır; fakat sadece belli zamanlarda ve ani parlamalarda bu açığa çıkma olayı gerçekleşir. Bu olduğunda ise söz konusu toplumsal grup bir bütün olarak eyleme geç-

miş demektir." Eylem gerginliği sona erdiğinde hegemonik güçler kendi konumlarını yeniden tesis edebilir ve bu yeni embriyonik bilinci eylemde ifadesini bulmamış bir hale, -ki bu durumda bile söz konusu toplumsal grubun bu yeni bilincin ortaya çıkışında kazandığı anın bir kısmını elinde tutması mümkündür- geri döndürebilirler. Burada Gramsci'nin söz ettiği şeyin ne olduğunu anlamanın bir yolu da (Marx'ın *Felsefenin Sefaleti* adlı kitabındaki terminolojisini kullanacak olursak) "kendiliğinden sınıfın" (class-in itself) uzun ve zorlu bir süreçten sonra "kendisi için sınıf" (class-for-itself) oluşunun bir boyutundan söz ettiğini düşünmektir.

Aynı notun ilerleyen bölümlerinde Gramsci, "geçmişten devralınan ve eleştiri süzgecinden geçirilmeksizin kabul edilen sözlü dünya tasavvurları yeni insanda vücut bulan yeni dünya tasavvurunu boğabilir" der. "İsterse bu yeni dünya tasavvuru onun eylemlerinde üzeri örtük bir biçimde var olsun ve gerçekte onu dünyanın dönüşümüne katkıda bulunan kardeşleri ile birleştirmiş olsun, bu böyledir."

> *Kitle içindeki etkin insanın pratik edimleri vardır, ne var ki bir dünya bilgisi olan, yani dünyayı değiştirdiği ölçüde kendisine tanıdık kılan eylemleri hakkında kuramsal bir bilgisi yoktur. Hatta kuramsal bilinci, tarihsel bakımdan, eylemi ile karşıt durumda bile olabilir. Bu anlamda iki kuramsal bilinci (ya da çelişik bir bilinci) olduğu söylenebilir: Birincisi onun eylemi içinde gizli olan bir bilinçtir ve onun kendisini dünyanın pratik dönüşümüne katılanlarla birleştirmesini sağlar. İkinci eylem ise yüzeysel olarak görülebilir veya sözlü haldedir. Bu ikinci dünya tasavvuru geçmişten miras kalmıştır ve eleştiri süzgecinden geçirilmeksizin benimsenmiştir. Bununla birlikte, bu sözde kalan tasavvurun hiçbir etkisi yok*

denilemez. Bu tasavvur belirli bir toplumsal grubu değişen ölçülerde bir arada tutar, grubun ahlaki tutumlarına, iradesinin yönüne etki eder, ancak sonuç olarak çelişkili bilinç durumunun hiçbir eyleme, karara veya tercihe izin vermediği bir duruma yol açar ve ahlaki ve siyasi pasifliği olanaklı kılar. (SPN: 333)

Gramsci'ye göre, sorun bir kez daha var olan dünya tasavvurunun eleştiri süzgecinden geçirilmeksizin benimsenmesidir. "İnsan Nedir?" başlıklı bir başka Notunda Gramsci, insanın bir parçası olduğu ilişkilerin eleştirel bir değerlendirmesini yapma ihtiyacından söz etmektedir.

Bir kişi insanı bir dizi etkin ilişki (süreç) içinde kavramalıdır. Bu ilişkilerle bireysellik, belki de en önemli unsur olmasına karşın incelenmesi gereken tek şey değildir. Tüm bireylerde kendini açığa çıkartan insanlık çeşitli unsurların bir araya gelmesiyle oluşmuştur. Bu unsurlar; 1. Birey, 2. Diğer insanlar, 3. Doğal çevredir. Ancak son iki öğe göründüğü kadar basit değildir. İnsan diğer insanlarla ilişkiye sadece yolları kesiştiği için girmez; insan daha çok kendisi de en basitinden en karmaşığına organik dünyanın bir parçası olduğu için diğerleriyle organik bir ilişki içindedir. Ancak insan doğal çevre ile ilişkiye onun bir parçası olarak girmemektedir; onunla ilişki kurma biçimi iş ve tekniktir. Dahası bu ilişkiler mekanik değildir, bilinçli ve etkindir. Söz konusu ilişkiler her insanın az veya çok anlama yeteneğine denk düşmektedir. O halde, bir insan kendini değiştirebilir, göbeğinde yer aldığı ilişkileri dönüştürebildiği oranda kendini de değiştirebilecektir. Bu açıdan, gerçek bir filozof siyasetçiden başka bir şey değildir. Faal insan çevresini dönüştürendir. Çevreden kastım hepimizin bir parçası olmak için girdiği ilişkiler ağıdır.

> *Eğer bir insanın bireyselliği bu* ***ilişkilerin*** *toplamıysa, kişilik meydana getirmek bu* ***ilişkilerin*** *kavranması ve bir insanın kişiliğini dönüştürmesi bu* ***ilişkiler*** *ağını dönüştürmesi demektir. (SPN: 352, Gramsci'nin italikleri)*

Gramsci'ye göre Katolisizm'le (Katolisizmin daima zihinsel çapı ve seviyesi yüksek kendi aydınları olmuştur) Marksizm arasındaki en önemli farklardan biri; her ne kadar her ikisi de geniş halk kitleleriyle temaslarını kaybetmemeye çalışsalar da, bu geniş halk kitlelerinin eleştirel düşünceyi benimsemelerine yönelik tavırlarında gizlidir. Marksizm ve Katolisizm'in bu konudaki tutumları taban tabana zıttır.

> *"Siyasi anlamda" materyalist düşünce insanlara, yani ortak duyuya, yakındır. Ortak duyu ise pek çok inançla, önyargıyla ve neredeyse tüm batıl inançlarla (cadılık, ruhlar vs.) yakından ilişkilidir. Benzeri bir durum popüler Katolisizmde hatta belki de daha fazla Bizans Ortodoksi'sinde görülebilir. Oysa aydınların resmi dini, iki ayrı din, yani iki ayrı kesim olmasını böylece resmi olarak ve gerçekte, dinlerden birinin baskı altındaki grupların ideolojisine dönüşmesini engellemeye çalışmaktadır. Ancak bu bakış açısından Praksis Felsefesi ile Katolisizm'in tutumunu birbirine karıştırmamak önemlidir. Praksis Felsefesi toplumun yeni kesimini daha yüksek bir kültüre yükseltmeye ve onlarla dinamik bir ilişki içine girmeye çalışmakta; Katolisizm ise halk kitleleriyle sadece mekanik bir ilişki kurmaktadır. Bu ilişki kitle üzerinde etkili liturjiye ve külte dayanan, kabukumsu bir birlikten ibarettir. Pek çok heretik hareket kiliseyi ıslah etme amacındaki ve kiliseyi halka daha yakın kılarak kendilerini yükseltmeyi hedefleyen halk güçlerinin vücud bulmasıdır. Kilisenin buna tepkisi oldukça şiddetli olmuştur. Kilise*

İsa'nın Toplumu'nu oluşturmuş, kendini Trent Konsili'nin korunma zırhıyla kuşatmıştır. Her ne kadar kendi aydınlarının demokratik seçimi için mükemmel bir mekanizma oluştursa da, bu aydınlar halk gruplarının temsilcileri olarak değil tek tek bireyler olarak seçilmişlerdir." (SPN: 396-7)

Gramsci'ye göre, Marksizm toplumun yeni kesimini daha yüksek bir kültüre yükseltmeye ve onlarla dinamik bir ilişki içine girmeye çalışırken Katolisizm, takipçileri ile liturji ve kitleyi büyüleyen bir kültün sorgusuz sualsiz kabulune dayanan, tamamen mekanik bir ilişki kurmaya çalışmaktadır. Ayrıca Katolisizm derin teolojik analizlerini entelektüel bir seçkinler grubuna saklamaktadır. Gramsci, madun kültürünün at gözlüklü darkafalılığına karşı sert bir tutum takınsa da bu kültürün büyüsüne kapılmış ve ondan öğrenilecek çok şey olduğuna inanmıştır. Örneğin, belki de sadece madun kültüründe, Gramsci'nin yukarıda alıntılanan folklor üzerine notunda belirttiği gibi, ne denli değiştirilmiş ve dönüştürülmüş olursa olsun madunların dünya tasavvurunun yaşayan bir kanıtını bulmak mümkündür. Hayaller gören isyankar bir köylü olan Davide Lazeretti'nin[7] başını çektiği isyanı tartıştığı *Hapishane Defterleri*'ndeki notu burada tamamen alıntılansa yeridir. Gramsci bu notta 1928 yılında Domenico Bulfaretti'nin Lazeretti hakkında yazdığı makaleye, -bu makale Giacoma Barzellotti'nin de dahil olduğu bir dizi yazarın Lazaretti hakkındaki sayısız kitabına ve makalesine de değinmektedir. Gramsci'nin Lazeretti'yi bir sonraki neslin horgörüsünden kurtarmak gibi bir amacı yoktur ama yine de Gramsci, Lazeretti'yi çok ciddiye almaktadır. Gramsci'nin ilgilendiği şey, Lazeretti ör-

7) Lazaretti, Eric Hobsbawm'ın *Primitive Rebels* (İlkel Asiler) kitabında da tartışılmaktadır.

neğinin söz konusu zaman ve mekânda madun kültürünün durumuyla ilgili ve dahası bu kültürün egemen kültür tarafından nasıl şekillendirildiği ve sınırlandırıldığına ilişkin söyledikleridir.

DAVİDE LAZARETTİ

1834 yılında Toskana'nın gözlerden uzak bir kesiminde doğan Lazaretti, ticaretle uğraşan bir arabacıydı. 1860 yılında ulusal orduda gönüllü olarak görev alan Lazaretti, 1868 yılında dini hayaller gören biri olarak ün salmış ve bir mağarada inzivaya çekilmiştir. Bu mağaradan dönem dönem çıkıp kendisinin mesih olduğu yeni bir dünya düzeninin gelişine dair kehanetlerde bulunmuştur. Çok sayıda mürid edinmesi yerel otoriteleri alarma geçirmiş ve 1878 yılında dağdan inip Tanrı'nın krallığının kuruluşunu ilan edecekken jandarma (Carabinieri) tarafından vurularak öldürülmüştür. Bu bölümün hedefleri açısından Lazaretti olayının belirli ayrıntıları, Gramsci'nin notunda bu olaya yaklaşım biçiminden daha fazla önem taşamamaktadır. Gramsci, Lazaretti'nin hareketinin özellikle "İtalya'daki genel huzursuzluğunun bir göstergesi" olmaklığıyla ilgilenmektedir. Hareket halk dininin retoriğine ve hayallerine yaslanmasına karşın, güncel İtalyan siyaseti ile yakından ilintilidir. Gramsci Vatikan'ın seküler ve birliğini yeni tamamlamış İtalyan devletine karşı düşmanca tutumundan kısmen de olsa söz etmektedir. 1871 yılında, bu devletin kuruluşundan on yıl sonra, Vatikan Katolikler için ulusal seçimlere katılmanın uygun olmadığına (*non expedit*), -sonuç olarak Katolikler için haram olduğu anlamına gelir- karar vermiştir. Gramsci, Lazaretti'nin söz konusu dönemin kuruluşuyla ilintilendirilmesi gerektiğinde, yani Lazaretti'nin uzak bir geçmişten gelen, yüzyıllık kültürel geleneğin bir parçası gibi değerlendirilmemesinde, ısrarlıdır. Gramsci açısından Lazeretti kendi hayallerini, Barzelotti'nin inanmak istediğinin tam aksine, deyim

yerindeyse 14. yüzyıldan günümüze uzanan bir efsane gibi değil de, günümüzde kaleme alınmış tarihi bir romandan bir bölüm gibi değerlendirmektedir.

Lazaretti'ye dair kamuoyundaki egemen görüşü belirleyen Barzelotti'nin kitabı bana tek tek patlayıcı türünden olayların dar, patolojik ve benzeri tipteki açıklamasını ortaya atarak o dönemde İtalya'da var olan genel huzursuzluğun nedenlerini gizleme çabasındaki milliyetçi (vatan aşkına) bir eğilimi dillendirmekten başka bir şey yapmıyormuş gibi geldi. Benzer bir değerlendirme, Güney'deki ve Sicilya'daki eşkıyalıkların değerlendirilmesinde ortaya atıldığı üzere Lazaretti için de yapılmıştır. Siyaset adamları Lazaretti'nin öldürülmesinin kendi içinde bir vahşet oluşuyla pek canlarını sıkmamış ve soğukkanlı bir biçimde emirleri iletmişlerdir (hükümetin emirlerinin yerel otoritelere nasıl ulaştırıldığını bilmek ilginç olacaktır). Buna karşın Lazaretti Cumhuriyeti övmüştür (Lazaretti'nin hareketinin cumhuriyetçiliğinin, hükümetin ona suikast düzenlemesi üzerinde özel bir önemi vardır); fakat cumhuriyetçiler bile sorunu umursamamamıştır-belki de bunun nedeni Lazaretti hareketinin dini ve peygambervari bir içeriğidir. Ancak, bana göre, Lazaretti olayının en ayırt edici özelliği siyasi açıdan Vatikan'ın "non expedit'i" ve rahiplerin çekingenliğinden-çekimserliğinden ileri gelen ters yüz edici -avami- tam gelişmemiş bir eğilimle ilintili olmasıdır. (Bir kişi, her şekilde o dönemde muhalefet saflarında yer alan birinin bu konuda bir taraf olup olmadığını araştırmalıdır: Ayrıca bir kişi sol hükümetin bu dönemde yeni iş başına geldiği gerçeğini aklının bir köşesinde tutmalıdır. Ek olarak, söz konusu durum gerici papalık ve ruhban sınıfının savunucusu gibi gösterilebilecek bir insanın bir cinayete kurban gitmesinden ilham alan hükümete karşı girişilecek bir

mücadelenin az bir destek bulmasını da açıklayabilir.)

Bulfaretti kitabında G. Barzelotti'nin hakkında yazıp çizdiği kültüre dair bir araştırma yapmayışından söz etmektedir. Bulfaretti'ye göre, Barzelotti Milano'da basılan birçok kitap ve kitapçıkların Monte Amiata'ya bile ulaşabildiğinin farkında olmalıydı (ancak Bulfaretti'nin kendisi bunları nasıl bilmektedir!). Lazaretti ise bu dokümanların doymak bilmez bir okuyucusuydu; bir sürücü olması kitap okuma arzusunu doyurmasına yardım etmişti. Davide 6 Kasım 1834'te Arcidosso'da doğmuştu ve 1868'e kadar, kendi sapkın inançlarına gömülünceye ve bedel ödemek amacıyla Sabina'daki bir mağarada inzivaya çekilinceye dek, babasının yanında çalışmıştır. Bu mağarada Lazaretti atababası Fransa kralının gayri meşru oğlu, Danimarka'lı bir savaşçı Manfredo Pallavicino'nun hayaletini gördüğünü iddia etmiştir. Danimarkalı uzman Emilio Rasmussen, Manfredo Pallavicino.'nun Guisippe Rovanni'nin yazdığı, tam adı da "Manfredo Pallavicino" olan tarihi bir romanın başkahramanı olduğunu keşfetmiştir. Romanın konusu ve bölümleri mağaradaki "vahiyde" hiçbir yeri değiştirilmeksizin yer almıştır ve bu vahiylerden Lazaretti'nin dini propagandasının başlangıcı doğmuştur. Ancak Barzelotti, Lazaretti'nin on dördüncü yüzyıldaki destanlardan (örneğin Siena kralı Gianno'nun maceralarından) etkilendiğini düşünmüştür ve Rasmussen'in keşfi Barzelotti'nin kitabının son baskısına bu keşfe dair belli belirsiz bir ima eklemesine neden olmuştur. Ancak Barzelotti bunu Rasmussen'den bir an olsun söz etmeden ve Kral Giannino ile ilgili kısmı hiç değiştirmeden yapmıştır. Fakat Barzelotti, Lazaretti'nin düşünce dünyasının gelişim aşamalarını ve Fransa'ya yaptığı geziyi, özellikle de Milano'lu bir rahip olan Onorio Taramelli'nin onun üzerindeki etkisini incelemiştir. Onorio Taramelli adlı bu rahip oldukça zeki ve bilgili

> *birisi olup, monarşiye karşı çıktığı için Milano'da tutuklanmış ve daha sonra Fransa'ya kaçmıştır. Davide cumhuriyetçi bakış açısını Taramelli'den almıştır. Davide'in sancağı üzerinde "Cumhuriyet ve Tanrı'nın Krallığı" yazan kırmızı bir sancaktır. 18 Ağustos 1848 tarihinde jandarma tarafından öldürüleceği kafile yürüyüşü sırasında Davide yandaşlarına cumhuriyeti isteyip istemediklerini sormuştur. Yandaşlarının yüksek sesle evet diye haykırmaları üzerine Davide bu tarihten itibaren cumhuriyetin kurulacağını söylemiş; sözlerine cumhuriyetin 1848 cumhuriyeti değil, Tanrı'nın adaletinin onun inayetini takip edeceği bir Tanrı'nın Krallığı olacağını ekleyerek devam etmiştir. "Davide'in kendisini Toskana'daki köylülerin hafızasında pek de iyi izler bırakmamış olan 1848 cumhuriyetinden farklı kılmak istemesi, Adalet ve İnayet arasında yaptığı ayrım ve Davide'in yandaşlarına yanıtındaki bazı ilgi çekici unsurlar Taramelli'nin sözlerinden aklında kalanlarla ilintilendirilmelidir. Benevento'nun çetesinin mahkemesinde, Malatesta'ya katılan köylü ve rahiplerden bazılarının benzer fikirleri savunduğu anımsanmalıdır. Her koşulda, Lazaretti örneğinde, edebi izlenimcilik (empresyonizm) siyasi bir araştırmayla yer değiştirmelidir. (PNII: 19-20)*

Gramsci'ye göre, Lazaretti'nin kültürel dünyası -veya resmi kanıtlardan bizlere ulaşan parçalardan toplayabildiklerimiz- madun halkların en açık özelliklerini gözler önüne sermektedir. Bunlar, "tarihte birbiri ardına sıralanan, tüm dünya ve yaşam tasavvurlarından parçaların karmakarışık bir halde bir arada bulunmasıdır. Ancak Lazaretti bu fragman yığınından yeni İtalyan devletinin bir eleştirisi gibi görülebilmesine karşın embriyonik, tutarsız ve altüst edici bir siyasi anlatı çıkarmayı başarmıştır. Ayrıca Lazaretti'yi izleyen kalabalık göz önüne alındığında devlete

getirdiği eleştiri herhangi bir karşı-hegemonik dünya görüşünün ikna etmek zorunda olduğu insanların zihninde bir tını yaratmayı başarmıştır. Bu notun başlangıcında Gramsci daha sonra ünlenecek ve şimdilerde adı kötüye çıkmış, suç bilimci Cesare Lombroso'nun *The Insane and The Abnormal* (Deli ve Anormal) adlı kitabından söz ederek iktidarın bu gibi embriyonik ve popüler eleştirilerinin aydınlarca nasıl göz ardı edildiğinden dem vurmuştur: "Tarihsel bir olayın köklerinden çok, bir liderin deli olduğunu öne sürmek bu zamanın bir alışkanlığı olsa gerek" (PNII: 18). Gramsci ilerici aydınların Lazaretti gibilerince getirilen eleştirilere ciddi ciddi önem vermeleri gerektiğini ileri sürmüştür. Çünkü bu gibi eleştiriler madunların doğrudan kendilerinden doğan eleştirilerdir ve madunların perspektifinden dünyanın nasıl göründüğüne dair ipuçları barındırmaktadır. Ancak Gramsci'nin bu gibi hareketlerle ilgilenmesinin temel nedeni gerçek, ilerici ve popüler bir muhalif kültürün nasıl gün yüzüne çıkarılabileceği sorununa olan ilgisidir. Gramsci için, devrimci aydıların anlatıları ne denli tutarlı ve mantıklı olursa olsun, halkçı anlayışlarla kesişmedikleri sürece boş laf ebelikleri olarak kalmaya mahkûmdurlar.

Gramsci'nin madun kültürü ile ilgili yazdıkları sömürgeleştirilmiş insanlar ve sömürgecilikle özdeşleştirilmiş yapılarla uğraşanların ilgisini çekmiştir. Bu bölümü Gramsci'nin bu konularla ne denli ilintili olduğunu söyleyerek ve Gramsci'nin antropologlarca nasıl okunduğunu yedinci bölüme bırakarak bitirmek istiyorum.

SÖMÜRGECİLİK VE MADUNİYET

Günümüzde toplumdaki alt gruplardan madun diye bahsetme eğilimi, nüfuzlu Madun Çalışmaları grubunun eserlerinden kaynaklanmaktadır. Madun Çalışmaları grubu Ranajit Guha ve bazı Hintli tarihçiler ve sosyal kuramcılar tarafından kurulmuştur.

Söz konusu kuramcılar tartışmayı sömürgecilik, milliyetçi mücadele ve modern Hindistan'ın doğuşu bağlamında kavramaya çalışmışlardır. Bu gruba göre seçkin olmayan grupların Hindistan'ın kuruluşundaki rolü bir kenara itilmiş ve madun çalışmaları grubu "Hindistan'ın tarihçilerini madunu kendi kaderinin faili olarak görmemeleri nedeniyle" eleştirmişlerdir (*Subaltern Studies III*, s. vii) (*Madun Çalışmaları III*). Bu ekip Hint tarihinin yapımında madunların konumunu kavramsallaştırma çabalarından birinde, Gramsci'ye ve özellikle de onun İtalyan tarihine dair Notlarını kuramsal bir çerçeve olarak benimsediğini öne sürmektedir. Madun kelimesini kullanmalarının yanı sıra kendi makalelerini derledikleri ilk çalışmanın girişinde, *Subaltern Studies I* (*Madun Çalışmaları I*), Guha projelerini "elbette bu diziye katkıları Antonio Gramsci'nin "İtalyan Tarihi üzerine Notlar" başlıklı Notunda öngördüğü altı esaslı projeyle uzaktan uzağa örtüşmesine umut bağlamamak gerekir" demiştir (Guha ve Spivak, 1988: 35).[8] Zamanla Madun Çalışmaları ekibi Gramsci'den uzaklaşmış ve çalışmalarında daha çok Foucault'ya, çeşitli yapı-

8) Madun sınıflar tanımları gereği birleşmiş değildirler ve bir devlet kuruncaya dek de birleşemezler. Bu nedenle tarihleri sivil toplumunkiyle kesişmiştir ve devletlerin ve çeşitli devlet gruplarının tarihleriyle örtüşmektedir. Dolayısıyla 1- Ekonomik üretim alanında olan gelişmeler ve dönüşümler üzerinden madun toplumsal grupların nesnel oluşum koşullarını bu grupların mentalite, ideoloji ve amaçlarını bir zaman koruyabilmiş, daha önceden var olan toplumsal gruplarla niceliksel difüzyonunu ve bu gruplardaki köklerini; 2- Egemen siyasi oluşumlarla etken ve edilgen bağlantılarını, onların kendi taleplerini bastırmak amacıyla bu oluşumların programları üzerinde nüfuz sahibi olma çabalarını ve bu çabaların bir sonucu olarak bu oluşumların çözülme, yenilenme veya yeniden kurulma süreçlerini; 3- Madun grupları ciddiye alan egemen grupların yeni siyasi partilerinin oluşmasını ve onları kontrol altında tutmaya çalışmalarını; 4- Tüm madun grupların kendilerinin sınırlı ve kısmi bazı talepleri dillendirmek amacıyla meydana getirdiği oluşumları; 5- Eski yapıtaşları içinde yer alıp da madun grubun özerkliğini üsteleyen yeni oluşumları; 6- Dahili bir özerkliği üsteleyen bu yeni oluşumlar....vb çalışmak gerekir.

bozumcu ve sömürge sonrası kuramcıya yaslanmaya başlamış fakat madun teriminin sömürge sonrası dünyadaki sömürgeleştirilmiş halklardan ve tâbi gruplardan söz edilirken kullanımı devam etmiştir.

Gramsci'nin madun halkları incelerken benimsediği yaklaşımın, sömürge dünyasını ve sömürge sonrası dünyayı kavramak açısından önemli noktalara ışık tutacağına inanıyorum. Ancak, Gramsci'nin madunlara ilişkin notlarının çoğunlukla İtalyan gerçeklikleri ve İtalyan tarihine dayandığı akılda tutulmalıdır. İkinci bölümde de belirttiğim üzere, Gramsci'nin yaklaşımı daima belirli yer ve zamanlara dairdir. Elbette Gramsci köylüler ve kırsal kesime ilişkin çok şey yazmıştır, ancak bunların pek çoğu tüm zaman ve mekanlara uyarlanabilir özgün ve soyut bir kırsal kesimden çok, İtalya gerçeğine dayanmaktadır. Gramsci'nin İtalya'nın koşullarından anladıkları üzerine kurduğu sonuçları değerlendirirken ve dünyanın değişik iktidar yapıları olan farklı köşelerine uygularken dikkatli olmamız gerekmektedir. Örneğin, İtalya'nın kırsal kesimlerindeki köylüler yüzyıllardır geniş toplumlar içinde tâbi konumdaydılar. 19. yüzyıldan önce İtalyan birliği kurulmamış olmasına rağmen ortada çeşitli güç blokları vardı. Bu zaman süresince Katolik kilisesi toplum üzerinde güçlü ve etkili olmuştu. Muhalif bir madun kültürünün ortaya çıkmasında Katolik kilisesinin olumsuz etkisi, daha önce de görüldüğü üzere, Gramsci'nin sürekli söz ettiği temalardan biridir. Sömürgeci güçlerin bir bölgeyi Afrika'da olduğu gibi birkaç nesilden daha fazla egemenlik altında tutamamaları ve bu süre içinde de sömürgeci güçlerin ilişkilerinin çevresel varlıktan çok kültürel ilişkiler bağlamında şekillenmesi farklı bir hegemonik düzlem meydana gelmesine katkıda bulunmuştur. Hindistan'daki İngiliz sömürgeciliği tarihi ve İngiliz Racası'nın varlığının daha da karmaşıklaştırdığı yerel iktidar konstellasyonlarının (ağla-

rının) mozaiği elbette İtalya'dakinden çok farklıdır. Aslında, hiçbir sömürgeci gücün doğrudan baskıyla hükmedemeyeceği açıktır; bunların dışında, yönetilenler yönetenlerden sayıca daima fazladır, bu açıdan rıza ve baskı arasındaki denge sömürge döneminde tamamen farklı işlemektedir.

Guha bu konuyu 1997 tarihli, *Dominance without Hegemony* (Hegemonya Olmaksızın Egemenlik) adlı ciltte etkili bir biçimde savunmaktadır:

> *Asya'daki sömürgeci devlet kendisinin kaynağı olan metropolitan burjuva devletten temelde farklıdır. Söz konusu farklılık, metropolitan devletin iktidar ilişkilerinde ikna momentinin baskı momentine baskın çıkışına yaslanması anlamında hegemonik olmasından ve tam da sömürge devletinin baskının iknaya baskın çıkması nedeniyle hegemonik olmayışından ileri gelmektedir... Öyleyse sömürge devletinin karakterini hegemonya olmaksızın egemenlik diye tanımlayabiliriz (Guha, 1997: xii).*

Bu betimleme, Guha gibi Gramsci ile çok yakından ilgilenmiş bir bilim adamından da beklenebileceği üzere, Gramsci'nin sömürgecilik üzerine yazdıklarıyla aşağı yukarı aynı doğrultudadır. Örneğin "Durum Tahlili. Güç İlişkileri" başlıklı Notunda Gramsci temel ekonomik ilişkilerle siyasi olaylar arasındaki ilişkilerin nasıl ele alınması gerektiğine dair kendi görüşlerini belirtirken, tahlilin çeşitli aşamaları ve tarihte farklı ilişkilerin nasıl hareket ettiklerinden söz eder.[9] Gramsci'nin saptadığı üçüncü nokta olayların doğrudan askeri güçle irtibatlandığı tarihsel an-

9) Bu Nottan bir başka alıntı için bölüm dörde bakılabilir.

lardan biridir. Gramsci daha sonra bu üçüncü nokta içinde de bir ayrım yapar. Buna göre "askeri açıdan en sıkı ve teknik anlamıyla askeri düzlem denilebilecek ve siyasi-askeri diye adlandırılabilecek iki düzlem" mevcuttur. Gramsci sözlerini "tarih süresince, bu iki düzlem çeşitli şekillerde ve kombinasyonlarda görülebilirler" diye devam etmektedir. Yazının devamında, ulusal bağımsızlık mücadelesini saf haliyle baskının yaşandığı bir rejimin en yalın örneği olarak gösterir.

Sorunu biraz daha somutlamak için verilecek en tipik örneklerden biri de devletin ulusal bağımsızlık peşindeki bir başka milleti askeri açıdan bastırmasıdır. Bu ilişki sadece askeri bir ilişki değildir; dahası siyasi-askeri bir ilişkidir. Aslında bu gibi bir baskı eğer, ezilen halkın arasında sosyal çözülme ve bu halkın çoğunluğunda konformizm yaratmıyorsa tam anlamıyla anlaşılamaz. Sonuç olarak, bağımsızlık sadece askeri güçle kazanılamaz, askeri ve siyasi-askeri araçlar gerektirir. Eğer ezilen halk, gerçekten bağımsızlık için mücadeleye girişmeyi amaçlıyorsa, bundan önce hegemonik devletin halkın gerçek ve teknik anlamıyla ordusunu kurma boşluğu sağladığı ana kadar beklemelidir. Bu ise uzun bir süre beklemek anlamına gelebilir. (Hegemonik ulusun kendi ordusuna sahip olma talebine zemin hazırladığı durumlarda oluşabilir. Ancak bu sadece mücadelenin çoktan başladığı ve siyasi-askeri düzlemde kazanıldığı anlamına gelir.)(SPN: 183)

Genelde, milliyetçiliğin ve ulus-devletlerin modern çağında, sömürge yönetiminin meşruiyeti veya kaçınılmazlığı hakim devletlerinkinden daha yüzeysel köklere sahip olması olasıdır. Sömürge sonrası toplumların ve genel olarak Güney'in tahliliyle ilgilenenlerin Gramsci'den öğrenecekleri şey, yerel tarihin özellik-

lerine daha fazla dikkat etmeleri, bu yerel gerçekliklerin daha geniş dünyalarla nasıl iç içe geçtiklerini hiçbir zaman unutmadan madunların kendi terimleri tarafından kurgulanmış bölük pörçük anlatılarını incelemeleridir.

Bu bölüme Gramsci'nin madun kültürüne olan ilgisinin bu kültürü gelecek kuşakların muazzam horgörüsünden kurtarmak olmadığından söz ederek başladım. Lazaretti hakkındaki Notunda gösterdiği üzere, Gramsci resmi dünya tasavvurlarının gölgelerinden gözümüze ilişiveren madunların dünya görüşlerinin bölük pörçük halinin ciddi bir biçimde ele alınması gerektiğine inanmış ve bu egemen tasavvurların reddettiği madun tasavvurlarını ilgiyle karşılamıştır. Bu bölümü Gramsci'nin madun kültürü incelemelerinin özünü yansıttığına inandığım bir Gramsci alıntısıyla bitirmek istiyorum. Bu not birikmiş ortak duyu yığınından özgün bir karşı-hegemonyanın taslakvari başlangıcının nasıl eşelenip çıkarılabileceğinden söz etmektedir. Bu Not aynı zamanda, Gramsci'nin geri, yanlış yönlendirilmiş ama doğru ve kapitalist hegemonyanın zalimliğinin üstesinden gelebileceğine inandığı tek bilinç kaynağı olarak madun kültürü hakkındaki duygulara geçit vermeyen gerçekçiliğini de gözler önüne sermektedir.

> *Yeni bir tasavvur (dünya görüşü ç.n.) kendini şekilsel olarak basit, sığ ve avami bir şeyden farklıymış gibi sunulabilir. Ve tarihçi, gerekli tüm bakış açısının da yardımıyla, her zaman olduğu gibi karman çorman haliyle yeni bir dünyanın başlangıcında olunduğu gerçeğini fark edebilmiş ve anlamış ve dahası bunun ölüm döşeğindeki çırpınışlarını ve kuğuların ölmeden önce okudukları en güzel şarkıları türünden seslerinden daha iyi olduğunu görmüştür.* (SPN: 342-3)

Gramsci'ye göre, bu gibi taslakvari ve karman çorman başlangıçları tutarlı, güçlü ve akla yatkın kültürlere çevirme işi aydınlara düşmektedir. Gramsci'nin aydınlardan ne anladığı ve kültürel üretimdeki rollerini nasıl gördüğü bir sonraki bölümde incelenecektir.

Aydınlar ve Kültürün Üretimi

Kimin aydın olduğuna ilişkin fikirler hakkında çok şey yazıp çizdim ve kendimi şu an egemen aydınlara atıfta bulunan, yürürlükteki aydın kavramıyla sınırlandırmadım...aydınların işlevi kavramsallaştırması akla yatkın bir açıklama getirmekte veya ortaçağdaki devletlerin (Komünler) düşüşüne ilişkin nedenlerden birine dair önemli bir ipucu öne sürmektedir. Bu, ekonomik bir sınıfın iktidarının kendi aydın sınıfını yaratamaması ve diktatörlüğünü değil hegemonyasını tatbik edememesidir... (PLII: 67)

1920 yılında *L'Ordine Nuovo*'nun kurulduğu dönemi hatırlayan Gramsci defterlerinde şöyle demektedir:

1919'un Nisan ayında, üç, dört veya beşimiz bir araya geldiğimizde ve ***L'Ordine Nuovo*** *dergisini çıkarmaya karar verdiğimizde, hiçbirimiz (belki) dünyanın yüzünü değiştirebileceğimize, insan kitlelerinin kalplerini ve zihinlerini fethedebileceğimize ve yeni bir tarihsel dönem başlatabileceğimize inanmıyorduk. Hiçbirimiz (belki: bazılarımız birkaç ayda altı bin üyenin hayalini önceden kurmuştu) girişimimiz başarıya ulaşıncaya kadar pespembe hayallerle dalgasını geçmedi. Biz kimdik? Neyi temsil ediyorduk? Hangi yeni haberleri muştuluyorduk? Ah evet!* ***Bir araya geldiğimizde bizi birleştiren tek duygu, muğlak bir işçi sınıfı kültürüne duyduğumuz belli belirsiz hislerdi.*** *Bir şey yapmak istiyorduk. Çaresiz, şaşkın, şiddetli ve ani bir değişimin İtalyan*

toplumunu bağrında olduğu ortaya çıktığı ateşkesten sonrasındaki birkaç ay içinde kendimizi çoşku dolu hissediyorduk. Ah evet! (SPWI: 29 benim vurgularım).

Gramsci için herhangi bir sosyalist devrimin başarıya ulaşmasının esası ve temeli işçi sınıfı kültürünün oluşmasıdır. Bu kültürün niteliği daha önceden kestirilememesine karşın sadece burjuva kültüründen radikal bir kopuşu temsil ettiği söylenebilir. Birkaç ay sonra, gene *L'Ordine Nuovo*'da fütürist Marinetti üzerine bir makale yazan Gramsci şöyle diyecektir:

Yeni bir uygarlığın yaratılması için verilen savaşın alanı bir yandan tamamen gizemlidir, bu açıdan daha önceden kesinlikle bilinemez ve beklenmediktir. Kapitalist iktidarın işçilerin eline geçmesinden sonra, fabrika bugün ürettiği şeyleri üretmeye devam edecektir. Ancak bu gizemliliğin yanı sıra şiir, drama, roman, müzik, resim ve ahlaki ve dilbilimsel üretim hangi koşullar altında ve ne şekilde yapılacaktır? Bunları üreten elle tutulur gözle görülür bir fabrika değildir. İşçilerin iktidarında bu bir plana göre yeniden düzenlenemez. Birisi bunların acil ihtiyaçların giderilmesi için gerekli üretim düzeyini belirleyemez. Şu genel hipotez dışında bu alana ilişkin hiçbir şey önceden kestirilemez: ***Burjuva kültüründen tamamen farklı bir işçi sınıfı kültürü (uygarlığı) olacaktır*** *ve bu alanda da sınıf ayrımları alt üst edilecektir. Bujuva kariyerizmi paramparça edilecek; işçi sınıfına özgü şiir, roman, ahlak yasası, dil, resim ve müzik olacaktır. Tüm bu saydıklarım işçi sınıfının sosyal örgütlenmesini taçlandıracak ve güzelleştirecektir. (SCW: 50, benim vurgularım)*

Aydınlar ve kültür konulu bu bölüme Gramsci'nin hapishane öncesi dönemde yazdığı yazılardan yaptığım bu iki alıntıyla baş-

lamayı uygun gördüm. Bunun nedeni, Gramsci için kültürün zamana karşı direnç gösteren, bir nesilden diğerine aktarılan bir şey olmadığını, kültürün hem ekonomik ilişkiler tarafından çevrelendiğini hem de özellikle hegemonya kurmaya çalışan bir grup veya sınıf tarafından etkin bir biçimde yaratılmak zorunda olduğunu vurgulamak istememdir. Ayrıca, bu iki paragrafın da gösterdiği üzere, Gramsci'ye göre kültür, Williams'ın bütün bir bilinç manzumesi dediği şey ile "genel insan gelişimi ve belli bir yaşam biçiminin ilişkileri ve her ikisiyle sanat ve aklın işleri ve uygulamaları arasındaki karmaşık bir ilişkileri" kapsamaktadır (Bkz., Bölüm üç). Farklı kültür algıları sorununun Gramsci'nin kültür incelemelerinin merkezinde yer aldığını ifade ettiğimiz andan itibaren, Williams'ın bu konudaki görüşü konu açısından önemli hale gelmektedir.

Gramsci'nin bakış açısına göre aydınlar konusu, -çünkü onların yardımıyla yeni bir kültür doğacaktır- oldukça önemlidir. Ayrıca bu kültür yükselen bir sınıfın dünya görüşünü temsil edecektir. Belli bir sınıf konumunda hayatını sürdürenlerin tutarsız ve paramparça "duygularını" dünyanın bu konumdan nasıl göründüğünün tutarlı ve akla dayanan bir açıklamasına dönüştürecek olanlar bu aydınlardır. Bilme, anlama ve hissetme arasındaki ilişkiye değinen ve aşağıda alıntılayacağım Not, Gramsci'nin aydınlar ve halk arasında bulunduğuna inandığı ilişki türüne iyi bir giriş yapmamızı sağlayacaktır.

> *Avam "hisseder" ama daima anlamaz veya bilmez; aydın kesim ise "bilir" ama daima anlamaz ve özellikle de her zaman hissetmez...Aydının hatası birinin anlamadan ve hatta dahası hiç hissetmeden ve tutku duymadan (sadece bilginin kendisi ile ilgili değil bilginin nesnesiyle de ilgili olarak) bilebileceğine inanmasından ileri gelir. Bir başka deyişle, aydın*

> *eğer halktan ayrı ve bağımsız ise ve bu insanların temel hislerini duyumsamaz, onları anlar ve böylece onların durumunu belli bir tarihsel bağlam içinde değerlendirir ve açıklarsa ve onları tarihin yasalarına ve bilimsel ve tutarlı özellikler sergileyen, örneğin bilgi gibi üst bir dünya tasarımıyla ilintilendirirse (halis bir köylü değil de) aydın olabilir. İnsan bu his olmadan yani halk ve aydınlar arasında bu his bağı olmadan politika-tarih yapamaz. (SPN: 418)*

Gramsci'nin "Kendiliğindenlik ve Bilinçli Liderlik" başlıklı yazısında belirttiği gibi, ilerici aydınlar tarafından üretilen kuram onların temsil ettikleri kitlenin hisleriyle "karşıt" kutupda yer alamaz.

> *Modern kuram kitlelerin kendiliğinden gelişen hislerine karşıt olabilir mi? (Doğal-kendiliğinden çoktan bilinç kazanmış yönetici bir grubun eğitim faaliyetleri sonucu açığa çıkmamış, ancak ortak duyu tarafından şekillenen gündelik deneyim yoluyla oluşmuş anlamında kullanılmaktadır. Buna örnek olarak her ne kadar ilkel ve ilk olarak edinilen tarihsel bir şey olmasına karşın pek de yaratıcı olmayan biçimde yetenek-içgüdü denilen aslında halk arasında yaygın geleneksel dünya tasavvuru olan şey verilebilir.) Entelektüel kuram bunlara karşıt olamaz. İkisi arasında nitelik bakımından değil, ama nicelik açısından bir farklılık vardır. (SPN: 198-9)*

Aydınlar bilgi üretimini gerçekleştirmektedir. Ancak toplumun devrimci dönüşümüyle ilgilenen aydınlar için, bilgi avam takımının yaşam koşullarının belirgin bir biçimde kavranılmasına yaslanmak zorundadır. Pekiyi, Gramsci aydın derken tam olarak ne kasdetmektedir?

AYDINI TANIMLAYAN NEDİR?

Entelektüel yaygın olarak, 'aydın kişi, aklın üstün yetilerine sahip veya sahip olduğu düşünülen kişi' (Oxford İngilizce Sözlüğü) diye tanımlanmaktadır. Gramsci'nin tanımı elimizdeki tanımla açık bir biçimde çatışmaktadır.

> *Aydın terimini kabul etmenin "üst" sınırları nelerdir? İnsan aydınların farklı ve kıyaslanamayacak eylemlerini kapsayan birleştirici bir kriter bulabilir ve dahası bu kriter yardımıyla bu eylemleri birbirinden ve bir başka grubun sosyal eylemlerinden ayırabilir mi?* ***Bu temel ayrım kriterini bulmak için eylemlerin yer aldığı sosyal ilişkiler ağına ve bu eylemlerin genel sosyal ilişkiler düzlemindeki yerlerinden çok, entelektüel eylemin kendisine bakmak ve onu bu eyleme içkin bir şey olarak almak bana oldukça sık yapılan bir yöntem hatası gibi gelmektedir.*** *Aslında, örneğin işçi veya proleteryanın özelliği sadece üretim veya kol işi değildir; onun temel özelliği bu işi belli koşullar altında ve belli ilişkiler içinde yapmasıdır...Bizler girişimcinin, kendi işlevine dayanarak, girişimcinin entelektüel-zihinsel özellik sahibi olması gerektiğini -girişimcinin toplumdaki yeri bunlar tarafından belirlenmekten çok sanayi içinde girişimcinin konumunu belirleyen sosyal ilişkilere dayansa da belli bir oranda bunun gerektiğini gözlemledik. (SPN: 8, benim vurgularım)*

O halde, aydını aydın yapan şey onun "üstün bir zekası olması" değil de toplumda bilgi üretme ve bu bilgiyi diğerlerine yayma sorumluluğu olmasıdır. Aydınların işlevi her şeyden önce, yönlendirici ve idaridir, örneğin eğitici veya zihinseldir (SPN: 16, bu yargının bağlamı için bkz. sayfalar 215-216-217).

Aydınlar sadece düşünen kişiler değildirler; onlar düşüncelerinin belli bir ağırlığı ve otoritesi olduğu düşünülen kişilerdir. Gramsci, birinin düşünmesinin onu aydın yapmayacağı konusu üzerinde ısrarla durur; bilinçli her varlık düşünür. "İnsan aklının katılımının-katkısının olmadığı hiçbir insan eylemi yoktur: homo faber, homo sapiens'ten ayrı düşünülemez" (SPN: 9). Buradaki anahtar konu düşündükleri sürece "tüm insanları aydın" olarak ele alırken; toplumdaki her insanın aydınların işlevine sahip olmamasıdır" (SPN: 9). Gramsci'nin aynı notta belirttiği üzere, bir iki yumurta kırmak veya ceketteki bir söküğü dikmek hepimizin hayatta bir kez olsun yaptığı bir şeydir, bunları yapıyoruz diye bir aşçı veya terzi olmamız gerekmez (SPN: 9)

Gramsci ayrıca bildik aydın tanımını, bilgiyi diğerlerine yayma sorumluluğu ve daha az oranda olsa da belli bir dünyayı algılama biçiminin devamını sağlama sorumluluğu olan herkesi kapsayacak biçimde genişletmektedir. Tatiana'ya yazdığı ve benim bu bölümün girişinde bir parçasını alıntıladığım bir mektubunda şöyle belirtmektedir: "Aydının kim olduğuna ilişkin düşünceler üzerine çok şey yazıp çizdim ve kendimi şu an egemen aydınlara atıfta bulunan yürürlükteki anlamla sınırlandırmadım"(PLII: 67). İtalyan tarihi üzerine Notlarında olduğu üzere, idari işleri görenlerin de kendi aydın kategorisine dahil edilmesi gerekmektedir.

> *Aydınlar ile bu terim tarafından tanımlanan tabaka anlaşılmamalıdır. Terim en genel anlamda idari bir işlevi yerine getiren -bu işlev üretim veya kültür veya siyasi idarenin alanına ait olabilir- tüm sosyal sınıflar için kullanılmalıdır. Onlar astsubaylar ve ordudaki daha düşük rütbeli görevlilere ve hatta bu sıralardan yükselmiş üst rütbeli görevliler olabilirler. (SPN: 97)*

Gramsci'nin örgütün muazzam önemi üzerinde ısrarla durduğunu, örneğin dördüncü bölümün başında alıntılanan iki erken dönem yazısında olduğu gibi, belirtmek uygun olacaktır. Bunu madun sınıfların en temel zayıflığı olarak nitelemekte, bunun onların ezilmişliklerinin alt etmelerinin önündeki en büyük engel olduğunu düşünmektedir. Herhangi bir grubun egemenlik kazanması, kendi dünya kavrayışını hegemonik kılma ve daha sonra bu hegemonyayı devam ettirmesi için örgüt gereklidir. Örgütlenme işi Gramsci için dünya üzerinde iş yapma becerisine sahip bir bilginin üretimi için vazgeçilmezdir. Dünyada bir işe yaramayan bilgi ise kısır bir ukalalıktan başka bir şey değildir.

Aydının standart tanımları, yukarıda *OED*'den alıntılanan tanımda olduğu gibi, bireyler hakkında konuştuğumuzu verili kabul etmektedir. Ne var ki, Gramsci sorunun odağını, birey olarak aydınlardan bilginin üretildiği ilişkiler sisteminin bir aradalığına ve bu üretimin genel sosyal ilişkiler bileşkesinde nasıl konumlandırılacağına kaydırmıştır. Bir başka deyişle, Gramsci tek tek düşünen bireylerle değil de sosyal olarak itibar edilen bilginin üretimini yapan kurumlar ve pratiklerle ilgilenmiştir. Bunun en önemli sonucu, Gramsci'de "aydının" tek bir kişi olmaktan çok bir grup olabilmesidir. Bir felsefe olarak Marksizm üzerine yazdığı bir notta, Gramsci "*belirli bir bilinç olarak Marksizm'in nasıl bir filozofun tek bir birey ve tüm bir toplumsal grup olarak kavradığı çelişkilere işaret ettiğini* ve aydının bu çelişkileri anlamakla kalmayıp kendisini çelişkinin bir unsuru olarak sunarak bilgi ve dolayısıyla eylem düzeyine yükseldiğini" söyler (SPN: 405, benim vurgum)

Etkili bir işçi sınıfı hareketinin yaratmak zorunda olduğu yeni aydının bir temsilcisi olarak Gramsci, *L'Ordine Nuovo*'daki ortak editörlük, -ki Gramsci de editörlerden biridir- deneyiminden hareket etmektedir. "Bazı dergilerin editörlük komitesinde, bu

komi'te hem bir editörlük komitesi hem de kültürel bir grup olarak hareket ettiğinde neler oluru" şu şekilde anlatır:

Grup tek bir vücut olarak çalışarak, işleri önceden rasyonel bir plana ve iş bölümüne göre belirlenmiş tek tek editörlerin görevlerinin sınırlarının belirlenmesine yardım ediyordu. Toplu tartışma ve (öneriler, tavsiyeler, yönteme dair yorumlar ve karşılıklı eğitim amacı güden yapıcı eleştirilerden oluşan) eleştiri yoluyla her bireyin kendi alanında bir uzman gibi çalışması ve topluluğun becerilerini tamamlamaya yardım etmesi sağlanıyor; böylece tek tek editörlerin ortalama düzeyi çok yetenekli kişilerin kapasitesine ve seviyesine kadar yükseliyordu.

Böylece dergi için en kalburüstü ve organik işbirliğini gerçekleştirmekle kalmayan aynı zamanda düzenli ve metodik bir yazma eylemi (elbette bu sadece ara sıra yapılan yayınlar ve kısa makalelerle değil, organik ve karmaşık çalışmaları da kapsamaktadır) için eğitilmiş, homojen bir aydınlar grubunun oluşma koşullarını da mümkün kılınıyordu. (SPN: 28)

Dördüncü bölümde, Gramsci'nin aydın tanımında aydınların, tarihte önemli bir rol üstlendikleri sürece, belirli sınıflara bağlı oldukları varsayımının ne denli merkezi bir öneme sahip olduğunu vurgulamaya çalıştım.

Ekonomik üretim dünyasının temel zemininde bir görevin yerine getirilmesi sorumluluğuyla oluşan her grup, bu oluşum esnasında kendisine organik olarak bağlı bir veya birden fazla aydın tabakası meydana getirir. Bu aydınlar tabakası söz konusu grubu homojen kılar ve grubun sadece ekonomik değil, aynı zamanda sosyal ve siyasi alanlarda kendi-

sinin bilincinde olmasını sağlar. Kapitalist girişimci kendisiyle birlikte sanayi teknisyenini, ekonomi politik uzmanını, yeni bir kültürün idarecisini ve yeni hukuk sistemini de yaratır. (SPN: 5)

Burada, sınıfın belirli ekonomik ve siyasi özellikleri, ürettiği aydının türünü belirler. Örneğin kapitalistler "sanayi teknisyeni, ekonomi-politik uzmanı" ürettikleri gibi yeni kültürün idarecilerini ve "yeni yasa sistemini de" üretmektedir.

İtalyan tarihi üzerine yazdığı notlarından birinde Gramsci, bazı dönemlerde kendi özerkliklerini kuruyormuş gibi görünseler de, bu özerkliğin aldatıcı olduğunu söyler.

Hiçbir bağımsız aydınlar sınıfı yoktur. Ancak her toplumsal grup kendi aydın tabakasına sahiptir. Ancak tarihsel (ve somut) olarak ilerici sınıf, belli koşullar altında, böylesi bir çekim gücüne sahip olabilir ve en son tahlilde, diğer toplumsal grupların aydınlarına boyun eğdirebilir. Böylece tüm aydınlar arasında psikolojik özelliklerimiz aracılığıyla (gurur vesaire) ve bir kast (teknik, tüzel, ortak) özelliği gösteren bir dayanışma sistemi yaratabilir. (SPN: 60)

Bu noktayı, bir sonraki bölümde Gramsci'nin organik ve geleneksel aydın ayrımını tartışırken yeniden ele alacağım.

Gramsci tutuklandığı sırada üzerinde çalıştığı, "Güney Sorununun Yönleri" adlı makalesinde Güneyin sınıf yapısının ampirik gerçekliğini ve aydınların bunun içindeki konumunu tartışmaktadır.

Bu paragraf Gramsci'nin aydına tarihsel olarak daima sağlam temeller üzerinde yükselen ve dikkatli yaklaşımının bir örneğini sunmaktadır.

Güney toplumu tarımsal bir bloktur ve üç toplumsal tabakadan oluşmuştur. Bunlar, büyük, amorfik ve paramparça olmuş köylü kitlesi, kırsal burjuvazinin küçük ve orta ölçekli aydınları ve büyük toprak sahipleri ve büyük entelektüellerdir. Güneyli köylüler sürekli kabaran bir ortamda olmakla beraber ancak bir kitle olarak kendi istek ve ihtiyaçlarını ortak bir biçimde ifade etme becerisinden yoksunlardır. Aydınların orta kesimi kendi siyasi ve ideolojik eylemlerinin itici kuvvetini köylü tabandan almaktadır. Siyasi alanda büyük toprak sahipleri ve ideolojik alanda büyük aydınların bu karmaşık fenomenler bütününü merkezileştirmiş ve bu alanları kendi egemenlikleri altına almışlardır. Doğal olarak, ideolojik alanda bu merkezileşme hem en etkili hem de en açıktır. Öyle ki, Giustino Fortunato[1] ve Benedetto Croce, Güney sisteminin temel taşlarını temsil ederler ve belli bir açıdan İtalyan gericiliğinin iki temel figürüdürler.

Güneyli aydınlar İtalyan ulusunun yaşamındaki en önemli ve ilginç sosyal sınıflardan biridir. Devlet bürokratlarının beşte üçünden fazlasının güneyli aydınlardan oluşması bir insanın bu gerçeğe ikna olmasını sağlayacaktır. Şimdi güneyli aydınların kendine has ruh hallerini anlamak için, bu olgusal veriyi akılda tutmak gerekir.

1- Her ülkede, aydın tabaka kapitalizmin gelişmesi ile değişim geçirmiştir. Eski tip aydın, çoğunluğu köylülerden ve zanaatkarlardan oluşan bir toplumdaki organize eden unsurdu. Devleti ve ticareti düzenlemek için egemen sınıf belirli bir aydın tipini yetiştirmişti. Sanayinin gelişimi yeni bir aydın tipinin, -yani teknik, örgütçü ve uygulamalı bilimlerde uzman- doğmasına neden oldu. Ekonomik gücün kapitalist

1) Fortunato, Güney Sorunu üzerine yazan liberal bir muhafazakârdır.

yönde geliştiği ülkelerde, ulusal eylemlere büyük oranda katıldıkları ana dek, bütün düzen ve entelektüel disiplin özellikleri ile hakim olan aydınlar, bu ikinci tip aydınlar kesimindendir. Öte yandan, tarımın hâlâ büyük hatta başat rol oynadığı ülkelerde, eski tip aydınlar egemendir. Bunlar devlet memurlarının büyük çoğunluğunu oluşturmakta ve yerel düzlemde de, yani köyler ve küçük kasabalarda, köylüler ile idare arasında aracı rolü üstlenmektedirler. Güney İtalya'ya, tüm karakteristik özellikleri ile bu tip aydınlar hakimdir. Köylü yüzüyle demokratik, büyük toprak sahiplerine ve devlete bakan yüzleriyle gericidirler: işgüzar, kokuşmuş ve inançsızdırlar. Bir insanın güneydeki siyasi partileri bu sosyal kesimi hesaba katmaksızın anlaması olanaksızdır.

2- Güneyli aydın güneyde halen önemli olan bir toplumsal tabakadan gelmektedir: Kırsal burjuvazi. Bir başka deyişle, toprağı işlemeyen, köylü kesimden olmayan ve bu kesimden olsa utanç duyacak olan, ama elindeki küçük toprağı da ya kiraya vererek ya da hasat ortakçılığı işine girişerek değerlendirmek isteyen küçük ve orta ölçekli toprağa ve iyi kötü bir yaşam için azıcık bir malvarlığına sahiptir. Bu azıcık malvarlığı, oğullarını üniversiteye veya din okuluna yollamak, devletin memurları veya sivil memurlarıyla evlenmesi gereken kızlarına da çeyiz düzmek için gereklidir. Bu sosyal tabakadan aydınların köylülere şiddetli bir antipatileri vardır. Onları canları çıkıncaya kadar çalışacak ve artan çalışan nüfusla yerlerine yenileri gelecek makineler olarak görürler. Ayrıca bu aydınlar, köylülerden onların yıkıcı şiddetleri nedeniyle atadan kalma bir korku duymaktadırlar. Bu nedenle, köylü kitlelerini oldukça ince elenmiş bir ikiyüzlülük ve aldatma ve ehlileştirme stratejisi ile kandırmaktadırlar. (SPWII: 454-5)

Gramsci'nin burada farklı aydınları belirli bir siyasi ve ekonomik düzlem ile ilişkili gördüğüne dikkat edilmesi gerekir. Gramsci'nin "üç büyük sosyal tabakasından" ilki "bir kitle olarak kendi talep ve isteklerini ortak bir dile dökmedikçe kendi aydınlarını üretemeyecek olan geniş, amorfik ve paramparça durumdaki köylü kitleleridir". Gramsci'nin köylülerin kendi aydınlarını üretemediklerini öne sürdüğü için fazlasıyla eleştirilmiş bu iddiasına önümüzdeki bölümde tekrar geri döneceğim. Üç büyük sosyal tabakadan ikincisi ise küçük ve orta ölçekli burjuvazinin aydınlarından oluşmuşken, üçüncü ve son tabaka büyük toprak sahipleri ve büyük aydınlardır. Aydınlar toplumdaki temel toplumsal grup için konuşagelmişlerdir. Son kertede, gerçekliğe dair tumturaklı ve incelikli çıkarımları söz konusu toplumsal grubun gündelik deneyimlerinin hammadesi olan çamur yığınlarından türemiştir. Ekonomik gerçeklikler ile aydınlar arasındaki yakın ilişkinin bir yönü de yeni toplumsal sınıfların ortaya çıkışının yeni aydın tipinin ortaya çıkışıyla ilintilendirilmesidir. Örneğin, yukarıda alıntılanan notta olduğu gibi, sanayi kapitalizminin ortaya çıkışı ile yeni aydının, yani uygulamalı bilimlerde uzmanın ve teknik örgütçünün, doğmasıyla ilintilendirilmiştir.

Gramsci'nin organik ve geleneksel aydınlar arasında yaptığı ayrımın temelinde, sınıfların aydınları ürettiği varsayımı yatmaktadır. Bundan sonraki bölümde Gramsci'nin bu iki temel kategorisini ve bunların, onun kültür ve kültürün üretimi kuramsallaştırmasına nasıl oturduklarını göstermeye çalışacağım.

Organik ve Geleneksel Aydın

Gramsci "Aydınların Oluşumu" adlı Notuna "Aydınlar özerk ve bağımsız bir sosyal grup mudur, yoksa her sosyal grup kendi özgün ve uzmanlık kazanmış aydın kategorisine sahip midir?"

sorusu ile başlar. Bu "başlıbaşına zor soruya, farklı aydın kategorilerinin gerçek tarihi oluşum sürecini varsaymakta olduğundan" yanıt vermek kolay bir şey değildir (SPN: 5). Gramsci cevabına bu oluşumun en önemli iki yönü olarak gördüğü organik ve geleneksel aydınlar arasında bir ayrım yaparak başlar.

Gramsci organik kavramını ikincil ve eğreti olmaktan çok işlevsel ve yapısal diye gördüğü her ilişkiyi anlatmak için kullanır. (Bkz. 40-41-42 sayfalar arası burada önemlidir)

Gramsci'ye göre organik aydınlar belli bir sınıfla köklü ve yapısal ilişkileri olan aydınlardır. Sınıf daha bilinçlendikçe, kendiliğinden sınıftan kendisi için sınıf olma yolunda ilerledikçe kendi aydınlarını yaratmaya başlar. Organik aydınlar kategorisinde;

> *Her yeni sınıfın kendisiyle beraber ve kendi gelişimi süresince kendi aydınlarını yarattığı görülebilir. Yeni sosyal sınıfa bağlı bu organik aydınların çoğunlukla bu yeni sosyal biçimin ilkel (primitive) eylemlerinin çeşitli yönlerinde uzmanlaştıkları görülecektir. (SPN: 6)*

Ancak ekonomik oluşumlar olarak sınıflar ve aydınları arasındaki bu organik ilişki, dolaylı bir ilişkidir.

> *Aydınlar ve üretim dünyası arasındaki ilişki, temel toplumsal grupla arasındaki ilişkiler gibi doğrudan değildir. Ancak bu ilişki aydınların tam anlamıyla işlevsel kılındıkları tüm toplum dokusu ve üstyapı öğelerince farklı ölçülerde dolayımlanır. Çeşitli entelektüel grupların hem organiklik özelliğinin derecesini (**organicita**) hem de temel toplumsal grupla aralarındaki bağlantı derecesini ölçmek, böylece aşağıdan yukarıya (yapının temelinden yukarıya doğru) işlevleri ve üstyapılar içindeki konumlarını derecelendirmek mümkündür. (SPN: 12)*

Organiklik özelliği, içinde bulunulan dönemde egemen olan sınıfın egemenliğini kurarken veya egemen olma kapasitesine sahip bir sınıfın egemenliği kurulurken -ki Gramsci'nin burada işaret ettiği sınıf işçi sınıfıdır- farklı aydınların üstlendikleri rolle derinden ilişkilidir. Gramsci aydınlar tarafından üstlenilen işlevleri iki geniş kısma ayırır. Sosyal hegemonya rızanın kazanılması ile ilgiliyken; siyasi yönetim rıza gösterilmediğinde şiddet uygulanması ile ilgilidir. Bu iki genel işlev şu şekilde tanımlanmaktadır.

> *1-) Egemen sosyal grubun toplumsal hayata verdiği gidişata nüfusun büyük kitlelerinin kendiliğinden rıza göstermesi ve buna tabi olmalarından oluşmuştur. Bu rıza ve tabiyet tarihsel olarak egemen grubun üretim dünyasındaki işlevi ve rolü nedeniyle sefasını sürdüğü prestijden (ve bunun yol açtığı özgüvenden) ileri gelir.*[2]
>
> *2-) Kendi rızalarıyla ve rızaları olmaksızın tabi olmayan gruplar üzerindeki disiplini güçlendiren devletin baskı aracından oluşmuştur. Ancak bu araç, kendiliğinden rızanın gösterilmediği, yönetimin krize girdiği anlar öngörülerek tüm toplum için meydana getirilmiştir.* (SPN: 12)

Burada aydınların organikliğinin belirli bir sınıfın hegemonyasının (örneğin SPN: 80'de olduğu gibi hem şiddet hem de rıza anlamlarını karşılayacak şekilde kullanılmıştır) üretildiği sürecin ne denli parçası olduklarına bağlı olduğunu vurgulamak gerekir. Bununla tek tek aydınların sınıfsal kökenleri arasında zorunlu bir bağlantı yoktur.

---

2) Bu tanım hegemonyanın sıklıkla alıntılanan açıklamalarından biridir.

Gramsci'nin aydınların rolüne dair genel anlayışı, bir aydını oluşturanın neler olduğu hakkında belirli imalar barındırmaktadır. Aydın ile özdeşleştirilen düşüncede yaratıcı, özgün ve üstün olma niteliklerinin yanı sıra, belirli dünya tasavvurlarının aktarım ve yeniden üretimi de aydının önemli özelliklerinden biridir. Buradaki mesele Gramsci'nin temel olarak ilgilendiği şeyin iktidar rejimleri ve bu rejimlerin yeniden üretimi ve dönüşümüdür. Böylesi rejimleri birbirine bağlayan ve onun işleyebilmesi için anahtar rol üstlenen şey belirli dünya tasavvurlarıdır. Ürün ve hizmetlerin üretimi ve dağıtımının serbest piyasa mekanizmasının en iyi ve pratik yolu olduğu önermesi -doğruluğu yanlışlığı bir kenara bırakılırsa- modern kapitalist toplumların bağlı olduğu temel bir önermedir. Gramsci kendi aydın tanımının genel kanıdan ayrıldığının farkındadır. Aydınlar tarafından üstlenilen iki işlevi bu şekilde tanımladıktan sonra, sözlerine şöyle devam eder:

Soruyu bu şekilde sormak aydın kavramının kapsamının oldukça genişlemesi gibi bir sonuca yol açmaktadır. Ancak bu aydının gerçeğine biraz daha yaklaşmanın tek yoludur. Bu aynı zamanda kastların peşin hükümlerine de karşı çıkmaktır. Toplumsal hegemonyayı ve devlet egemenliğini örgütleme işlevi kesinlikle bir işbölümüne ve dolayısıyla tüm bir nitelikler hiyerarşisinin doğmasına, bazılarının üzerinde açıktan idari ve örgütsel bir işlev üstlendiği ibaresi olmamasına rağmen, yol açmıştır. Örneğin, devlet ve toplum yönetimi aygıtında araçsal ve kol işi türünden bir dizi iş vardır (idari olmayan işler ve görevlilerden ve memurlardan daha çok temsilciler). Diğer ayrımların yapılması nasıl zorunlu ise böylesi bir ayrımın yapılması da zorunludur. Aslında, entelektüel faaliyet kendi öz-nitelikleri açısından da ayrıştırılmalıdır...En

üst seviyede çeşitli bilimlerin, felsefelerin, sanatların ve diğerlerinin yaratıcıları, en alt seviyede ise en aciz "yöneticiler" ve eskiden beri var olan, geleneksel ve birikmiş entelektüel zenginliği kitlelere yayanlar vardır. (SPN: 12-13)

Gramsci aynı notta siyasi egemenliğin inşasında burjuva organik aydınların üstlendikleri rolü değerlendirir.

Modern dünyada aydın kategorisi, bu haliyle anlaşıldığında, büyük bir anlam genişlemesine uğramaktadır. Demokratik-bürokratik sistem üretimin toplumsal zorunlulukları ile açıklanamayacak büyük bir görevler dizisine neden olmuştur. Bu nedenle söz konusu görevlerin varlığını doğrulayan şey temel egemen grubun siyasi zorunluluklarıdır. (SPN: 13)

Gramsci'ye göre İtalyan tarihinde yöneten-sınıfın organik aydınlarının en somut örneği Ilımlılar (*Moderates*) adlı siyasi partidir. Siyasi kökenleri 19. yüzyıl liberal Katolisizm'inde yatan bu siyasi parti, İtalya'nın birleşmesinden sonra sağcı bir siyasi partiye dönüşmüştür. Gramsci'yi ilgilendiren nokta, daha solcu Eylem Partisi'nin (Action Party) İtalya'nın birleşmesindeki itici güç olmasına karşın, İtalyan devletinin kuruluşundan sonra, Ilımlıların nasıl olup da devleti yöneten siyasi partiye dönüştüğüdür.

Ilımlıların bunu başarmasının nedeni İtalyan sivil toplumunda güçlü bir nüfuzlarının olmasıdır. Bir başka deyişle, Ilımlılar hareketi güçlü bir aydınlar grubu oluşturmayı başarmış; böylece devleti yönetmemelerine karşın toplumu yönlendirebilmişlerdir. Gramsci Ilımlılar hakkında şöyle demektedir:

> *Ilımlılar temsilcisi oldukları toplumsal grupla ilişkilerinin organik niteliği nedeniyle doğal olarak "sıkı" bir aydın grubudur. (Tüm hepsi göz önüne alındığında, bir temsil edilen ve eden kimliği olduğu görülecektir; bir başka deyişle Ilımlılar ait oldukları üst sınıfların gerçek ve organik öncüleridir. Onlar aydınlar ve siyasi örgütçüler ve aynı zamanda şirket patronları, zengin çiftçiler veya büyük arazi sahipleri, ticaret ve sanayi alanında faaliyet gösteren girişimcilerdir.) (SPN: 60)*

Eğer organik aydınlar, aydınlar kategorisinin ilk bölümünü oluşturuyorlarsa, aydınların ikinci bölümü de geleneksel aydınlardır. Geleneksel aydınlar da organik aydınlar gibi belirli sınıflarla organik ilişkilere sahip olmakla birlikte, zaman içinde " kendi varlığını tarih içinde kesintisiz kılmış, dolayısıyla grupların mücadelesinden bağımsız olduğunu iddia eden[3] kristalleşmiş bir toplumsal gruba evrilmişlerdir."(SPN: 452) Bu grup yeni yükselen herhangi bir sınıfın organik aydınlarının yüzleşmek zorunda kaldığı, eskiden beri var olan aydınlar topluluğudur.

> *Ancak önde gelen ekonomik yapıdan ve bu yapının gelişmişliğinin bir ölçüsü olarak tarih sahnesine çıkan her "asıl" grup (en azından geçmişten bugüne dek) siyasi ve sosyal yaşamdaki en radikal ve karmaşık değişimlere rağmen kesintisiz bir tarihsel sürekliliğe sahipmiş izlenimi uyandıran ve var olagelmiş bir entelektüeller kategorisini karşısında bulmuştur. (SPN: 6-7)*

3) "Grupların mücadelesi" ile Gramsci sınıf savaşını kastetmektedir. Bu üstü kapalı söz oyunu hapishanedeki sansürcülerin şüphesini çekmemek için Gramsci'nin başvurduğu yollardan biridir.

Daha sonra Gramsci bu geleneksel aydınlara örnekler gösterir. İtalya'da en önemli geleneksel aydınlar grubu dünden bugüne din bilginleridir. "Bu bilginler uzun zamandan beri önemli hizmetlerin kontrolünü ellerinde bulundurmaktadırlar: Okul, eğitim, ahlak, adalet, yardım ve hayır işleri ve diğerlerinin hepsi çağının felsefesi ve bilimi olan dini ideolojinin kontrolündeydi. Kendi dönemlerinde din bilginleri organik aydınlardı ve "toprak sahibi aristokrasiye organik bir bağla bağlıydılar" (SPN: 7). Ancak zamanla "bu geleneksel aydınlar egemen sosyal gruptan bağımsız ve özerk olduklarını" salık veren bir kendilik-bilinci geliştirmişlerdir. Gramsci bunu şöyle nitelemektedir.

> *Bu kendi değerini belirleme eylemi ideolojik ve siyasi alanda sonuçlar doğurmamış değildir. Tam aksine bunun oldukça geniş kapsamlı etkileri olmuştur. Tüm bir idealist felsefe bu aydınların sosyal yapısının işaret ettiği konumla ilintilendirilebilir veya gene bu felsefe kendini "bağımsız", özerk veya kendi karakterlerini kuşanmış vs. gören bu aydınların sosyal ütopyasının ifadesi gibi görülebilir (SPN: 7-8).*

Gramsci'nin "Aydınların Oluşumu" başlıklı Notun girişinde, herhangi bir aydın grubunun temel kökeni ekonomik ilişkilerde yatmasına karşın, aydınlar ve belirli ekonomik gruplar arasındaki ilişkilerin neden karmaşık olduğu sorunu tarih içinde daha da karmaşık hale gelmiştir. Geleneksel aydınlar tartışmasının açık seçik ortaya koyduğu üzere, bir aydınlar grubu, örneğin kilise ile ilişkili olanlar veya Gramsci'nin örneğini kullanacak olursak kraliyet meclisi ile ilişkiye geçenler, yerlerini sağlama aldıkça ve okul veya yargı meclisi gibi yerlerin kontrolünü ele geçirdikçe, zaman içinde bir nebze özerklik elde etme hatta daha da fazlasını elde etme becerisi geliştirme eğilimi gösterirler.

Kendi aydınlarını oluşturma mücadelesi veren her yeni sınıf var olan geleneksel aydınları yenmek ve asimile etmek zorundadır. *L'Ordine Nuovo* örneğini kullanan Gramsci bu süreçleri nasıl ilişkili gördüğünü şu sözlerle anlatır:

> *O halde yeni bir aydın tabakası yaratma edimi belirli bir gelişmişlik düzeyinden herkesin giriştiği entelektüel eylemlerin eleştirel bir değerlendirmesini yapmaktan, kol- kafa gücünü yeni bir denge noktasına dek dönüştürmekten ve kol-kafa gücünün kendisini, dünyayı adım adım yenileyecek genel pratik bir eylem olarak kurmaktan ibarettir. Tüm bunlar yeni ve bütün bir dünya düşüncesinin temeli olacaktır. Okur-yazarlar, filozof ve sanatçı geleneksel ve bayağılaşmış aydının bir örneğidir. O halde kendilerini okuryazar, filozof, sanatçı gibi gören gazeteciler de kendilerini "gerçek" aydınlar olarak görmektedirler. Modern dünyada en ilkel ve niteliksiz düzlemde bile olsa sanayi işçiliğinin kendisi tarafından sınırları belirlenen, teknik eğitim yeni aydının sosyal zeminini oluşturur.*
>
> *Haftalık* ***L'Ordine Nuovo*** *örneği yeni entelektüelizmin bir biçimi üzerinde çalışmış ve onun yeni kavramlarını belirlemeye uğraşmıştır. Tüm bu girişim, böylesi bir tahayyül üzeri örtük hedeflere ve gerçek hayatın biçimlerinin gelişimine uygun olduğu sürece, onun başarısının en önemsiz nedenlerinden biri değildir. Yeni aydının varoluşu, duyguları ve arzuları dışarıdan geçici olarak harekete geçiren güzel konuşma sanatı etrafından biçimlenmekten çıkıp; pratik yaşama kuran, örgütleyen ve "sürekli ikna eden" biçiminde aktif katılımı içermelidir. Yeni aydın, basit bir hatip değildir; ancak soyut matematiksel bir ruhtan da üstündür. İnsan iş-olarak-teknikten bilim-olarak-tekniğe ve hümanist bir tarih an-*

layışına geçiş yapmazsa, "uzmanlaşmış" olarak kalır ama "yönlendirici" (üzmanlaşmış ve politikleşmiş) olamaz.

O halde entelektüel işlevlerin yerine getirilmesi için tarihsel olarak belirlenmiş uzmanlık kategorileri vardır. Bu kategoriler tüm toplumsal gruplarla özellikle de egemen sosyal gruplarla ilişki içinde şekillenmiş; egemen grupla kurduğu ilişki sonucu kapsamlı ve derinlemesine bir değişim geçirmişlerdir. Egemenlik yolunda ilerleyen bir toplumsal grubun en önemli özelliği geleneksel aydınları kendi bünyesinde eritme ve ideolojik olarak fethetme mücadelesine girişmesidir. Ancak bu eritme ve fetih ne denli hızlı ve etkili olursa, grubun bu eylemler gerçekleşirken kendi organik aydınlarını oluşturması-işlemesi de o denli başarılı olacaktır. (SPN: 9-10)

Gramsci'nin organik ve geleneksel aydınlar arasındaki ayrımının temelinde yatan nokta iktidarın hangi süreçte ortaya çıktığı ve yeniden üretildiğidir ve aydınların birey olarak değil, grup bu süreçte üstlendikleri rolü sorun edinmesidir.

Gramsci'nin aydınlar kuramsallaştırmasını kaba hatlarıyla bu şekilde ortaya koyduktan sonra bu bölümü onun neden köylülerin kendi aydınlarını üretemediklerini öne sürdüğü bölümü alıntılayarak bitirmek istiyorum. Gramsci bu hususta oldukça nettir.

Her ne kadar üretim dünyasında temel bir rol üstlense de köylü kitleleri kendi organik aydınlarını var edemedikleri gibi geleneksel aydınlar zümresinden hiçbir tabakayı kendi bünyelerinde eritemezler. Bu durum, tüm toplumsal gruplar kendi aydınlarının birçoğunu diğer toplumsal gruplara oranla kırsal kesimden devşirse ve geleneksel aydınların büyük bir kısmı kırsal kökenli olsa bile böyledir. (SPN: 6)

Bu pasaj Gramsci'nin dünyanın dört bir yanındaki köylüler[4] hakkındaki açık uçlu iddiası olarak okunmuştur. Bence, Gramsci'nin çoğu kırsal kökenli olan geleneksel aydınlara değinirken genel bir kuramsal köylülük kategorisinden değil de İtalyan köylülerinden söz ettiği açıktır. Yukarıda, "Güney Sorununun Yönleri" başlıklı notundan alıntıladığım uzun pasajda, Gramsci güneyli aydınları (ki Croce bunlardan en önde gelenidir) var eden sosyal ve ekonomik gerkçeklikleri ayrıntılı bir biçimde inceler. Gramsci bu güneyli aydınlar sınıfını kısmen de olsa İtalyan ulusal yaşamındaki en ilginç ve önemli sosyal sınıf olarak nitelemektedir; çünkü "devlet bürokrasisinin beşte üçü güneylilerden oluşmaktadır" (SPWII: 454). Burada Gramsci'nin ilgilendiği ve açıklamaya çalıştığı şeyin İtalyan tarihinin kendine özgünlüğünün yol açtığı özel bir durumdur. Gramsci'nin "köylü kitleleri kendi organik aydınlarını oluşturamazlar" diye söz ettiği İtalyan köylüleri yüzyıllar boyunca daha geniş siyasi oluşumların kontrolü altında ve özellikle geçmişte de şimdilerde olduğu gibi yaygın ve bir hayli etkili Katolik Kilisesinin kurumsal ağı tarafından terbiye ediliyordu.

Ancak Gramsci'ye göre İtalyan köylülerinin kendi organik aydınlarını üretme becerisinden yoksun olmasının nedeni, üretim dünyasında asli bir görev üstlenmesine karşın, köylülüğün ekonomik yapının tarihe kattığı, bu yapının gelişiminin yansıması olan temel bir toplumsal grup olmayışından ileri gelmektedir (bkz. s. 203). Bu açıdan Gramsci fazlasıyla ortodoks bir Marksist'tir. Belirli ekonomik konumları veya kendinde sınıfları yaratan üretim güçlerinin belirli tarihsel gelişimidir. Kaba ve fazla determinist Marksizm yorumlarıyla daima mücadele eden ve

4) Örneğin Steven Feierman'ın "Peasant Intellectuals" (Köylü Aydınlar) (1990) Tanzanya'nın bir bölgesindeki köylü söyleminin tarihini inceleyen kitabına bakılabilir.

siyasi bir irade inşa etmenin önemini sürekli vurgulayan Gramsci, tek başına bu siyasi iradenin yeterli olmayacağının farkındadır. Ona göre, tüm kendinde sınıflar kendisi için sınıf olma, yani kendi gerçeklik algılarını –bu gerçeklik kendi ekonomik konumlarından dünyanın nasıl görüldüğüdür- hegemonik kılma potansiyeline sahip değildir. Bir sınıfın organik aydınları hem o sınıfın ekonomik gerçekliklerinin ürünü hem de Gramsci'nin aydın tanımının genişliğini anımsayacak olursak o sınıfın kendi-si-için-sınıf bilincine erişmesinin araçlarıdır. Gramsci'ye göre İtalyan köylülerinin modern kapitalizm döneminde, etkili bir karşı-hegemonyayı ellerinde bulundurmak potansiyelleri yoktur. Dolayısıyla tanımı uyarınca, kendi organik aydınlarını üretemez. Köylüler ancak ve ancak işçi sınıfıyla ittifak kurabilir ve işçi sınıfı liderliğinde kendi madun konumlarının üstesinden gelmeyi umabilirler.

Yanlış bir anlamadan kaçınmak için, burada Gramsci'nin köy kökenli aydınların gerçekten aydın olmadıklarını söylemediğini ekleyeyim. Örneğin kilise kırsal kökenli kişilere böyle bir sınıf atlama olanağı sunmaktadır, ancak bu, Gramsci'nin bakış açısına göre, köylüleri varolan egemen sınıflara daha bir bağlamaktadır.

"Köylü daima oğullarından en az birinin bir aydın (özellikle de bir rahip), yani bir centilmen olmasını ve diğer soylularla kurmak zorunda olduğu bağlantılar sayesinde ailenin ekonomik durumunu düzelterek ailenin sosyal düzeyini yükseltmesini ummaktadır" (SPN: 14). Bunlar kaçınılmaz olarak katıldıkları aydın tabakanın dünya görüşünü benimsemiş olacaklardır. Köylülerin uzun tabiyet tarihleri göz önüne alındığında, geleneksel yapısını korumuş hiçbir İtalyan aydını, köylülerin dünya görüşünü temsil etmemektedir.

Gerçek tarihin düzensiz karmaşasında geleneksel ve organik

aydınların ilişkisi oldukça karışıktır. Bir sonraki kısım, Gramsci'nin siyasi parti bağlamında bu ilişkiyi incelediği pasajları bir araya getirmektedir.

Aydınlar ve Siyasi Parti

Dördüncü bölümde belirttiğim üzere, Gramsci'nin "temel toplumsal grupların" hegemonyasının nasıl başarılı olacağını kuramsallaştırmasının yolu siyasi partiden geçmektedir. Burada siyasi partiden Gramsci'nin, -bir kez daha Gramsci'nin siyasi parti tanımı standart tanımlardan daha kapsayıcıdır- neyi kastettiğinin açıklığa kavuşturulması önemlidir. "Ulusal Toplumların Örgütlenişi" adlı Notunda hem siyasi parti derken neyi kastettiğini hem de siyasi partileri nasıl olup da belli kültürlerin sahibi olarak gördüğünü açıklamaktadır.

Bu Notta Gramsci, günümüzde zihinlerde Stalinist Gulag ve toplama kampları görüntüleri uyandıran totaliter kelimesini kullanmaktadır. Ancak SPN editörlerinin de belirttiği üzere, Gramsci kelimeyi "oldukça tarafsız bir terim olarak görmüş"...ve aşağı yukarı "her şeyi kucaklayan ve birleştiren" bütüncül anlamına gelecek şekilde kullanmıştır (SPN: 147). '*Hapishane Defterleri'nden Seçmeler*'de totaliterin bazen küresel kelimesini karşılayacak şekilde çevrildiği de olmuştur.

> *Başka bir yerde, hiçbir toplumda insanın örgütsüz ve siyasi partisiz olmadığını belirtmiştim. Ancak burada örgüt ve siyasi parti kelimelerinin şekilsel değil de açık uçlu bir biçimde kullanıldığını belirtmeliyim. Özel örgütlenmelerin bu çoğulluğunda (aslında bunlar iki çeşittir: doğal olanlar ve sözleşmeli veya gönüllü olunanlar), biri veya birkaçı nispeten veya tamamen üstün gelir. Böylece bir toplumsal grubun nüfusun geri kalanı üzerinde (veya sivil toplum üzerinde) hege-*

monya aracını oluşturur. Bu ise en dar anlamıyla idare baskı aracı olarak devletin temelidir.

İnsanların birden fazla özel örgüte, -özellikle de biribiriyle açıktan çatışanlarına- üye olmaları sıkça karşılaşılan bir şeydir. Totaliter bir siyaset tam olarak şunları hedefler: İlk olarak belirli bir siyasi partinin tüm üyelerinin bu partide daha önce bağlı bulundukları örgütler çoğulluğunun sağladığı tatminin aynısını sağlamak. Örneğin üyelerini dışsal bir kültürel oluşuma bağlayan tüm ipleri koparmak ve ikinci olarak da diğer tüm örgütleri yok etmek veya siyasi partinin tek egemen olduğu bir sisteme katmak. Bu ikinci hedef ise ilk olarak siyasi parti yeni bir kültürün destekleyicisi olduğunda, yani ilerici bir aşamaya denk düşen bir kültürde ve ikinci olarak bu siyasi partinin yeni bir kültürün destekleyici olan bir diğer gücü engellemesiyle, yani kendini açıkça ortaya koymayan ve yeni bir kültürün destekleyicisi olduğunu (her zaman olduğu üzere) ifade etmeyen gerici bir aşamayı temsil etmesiyle, gerçekleşir. (SPN. 264-5)

Gramsci'nin çoğulculuğa bu açık düşmanlığı -hatta "totaliter" kelimesinin yerine "küreseli" koysak bile bu böyledir- günümüzün duyarlılıklarının tüylerini diken diken edecek gibidir. Ancak Gramsci'nin toplumları farklı, özerk kültürlerin bir arada huzur içinde var oldukları tarafsız oyun alanları gibi görmediğini hatırlamakta yarar vardır. Gramsci toplumların mücadele alanları olup, bu mücadele alanları içinde farklı dünya tasavvurlarının öncelik için mücadele ettiğini düşünmektedir. Her zaman hegemonik olan gruplar olagelmiştir, ancak ne kadar hegemonik görünürse görünsün belirli bir hegemonyanın hiçbir zaman bütün bir hegemonya olamayacağını söylemeliyim. Hegemonya her zaman için, her ne kadar farklı derecelerde de olsa,

süreç içinde gerçekleşen bir mücadeledir. Eyleme geçme gücü olan gruplar dünya tasavvurlarına karşı çıkan grupların dünya tasavvurlarını genellikle inceden inceye boğmaya çalışırlar. Ayrıca bizim Gramsci'nin temel ilgi alanının ana toplumsal gruplar veya sınıflar arasındaki mücadeleler olduğunu anımsamamız gerekmektedir. Böylesi her grup, içinde hatırı sayılır bir heterojenlik barındırmaktadır. Bu Gramsci için kültürlerin neden sınırlılık gösteren, homojen şeyler olmadıklarının gerekçelerinden biridir. Ancak onun meselesi bu heterojenlik durumu ile temel bazı çıkarları birbirinden ayıran genel çizgilerdir. Bu düzlemde Gramsci'nin siyasi pratiğinde kapsayıcılık ve ittifak inşasına inandığını, sığ ve sekter dogmatizmi kıyasıya eleştirdiğini belirtmek önemlidir. Ancak Gramsci işbirliğinin sınırlarını görmüştür; Mussolini ve faşistlerle herhangi bir uzlaşma bu nedenle saçma olacaktır.

"Güney Sorununun Yönleri" yazısının sonlarındaki bir pasaj Gramsci'nin siyasi pratiğinin ve onun temel ilkelerde anlaşamadıkları komünist olmayanlar hatta Marksist olmayanlar bile söz konusu olduğunda ne denli açık fikirli olduğunun bir göstergesidir. Bu pasaj Gramsci'nin siyasi mücadelede aydınlara verdiği önemi göstermektedir. Hapse atılmasının arifesinde yazdığı bu makalesinde Gramsci'nin aydınlar konusuyla bu denli ilgilenmesinin -o kadar çok ilgilenmiştir ki daha sonra Tatiana'ya yazacağı ünlü mektubunda diyeceği üzere konuyu *Hapishane Defterleri* projesinin merkezine oturtmuştur- gerekçelerini de gözler önüne sermektedir. Bu noktada, Gramsci kendisinin ve diğerlerinin liberal Piero Gobetti ile ittifak yapmakla ve onu afişe etmemekle suçlayan komünist parti içinden yöneltilen eleştirilere cevap vermektedir. Gobetti, *La Revoluzione Liberale* dergisinin kurucusudur ve 1926'da faşist kurmaylarca dövülmesinin bedeninde yarattığı fiziksel tahribat sonucu sürgünde ölmüştür.

Bizler Gobetti'ye karşı mücadele etmemeliyiz; çünkü o bizim, en azından temel ilkeler göz önüne alındığı sürece, mücadele etmememizi gerektiren bir hareketi temsil etmektedir. Bunu anlamamak aydınlar sorununu ve onların sınıf savaşında üstlendikleri rolü anlamamak demektir. Pratikte Gobetti bizim, ilk olarak 1919-20 yıllarında sol bir konum benimsemiş, proleterya diktatörlüğüne taraf olan, kapitalist teknikler düzleminde doğmuş aydınlarla ve ikinci olarak Güney sorununu geleneksel aydınlardan farklı bir biçimde Kuzeyin proleteryasının gündemine yerleştiren bir dizi güneyli aydınla, bağlantımızı sağlamaktadır....Neden Rivoluzione Liberale hareketine karşı mücadele etmeliyiz? Belki de bunun nedeni onun bizim programımızı ve A'dan Z'ye düşüncelerimizi benimseyen komünistlerden oluşmamasıdır? Bu onlara sorulacak bir şey değildir, çünkü sorulması siyasi ve tarihsel açıdan bir tutarsızlıktır.

Aydınlar doğaları ve tarihsel işlevleri nedeniyle yavaş yavaş gelişirler; hatta gelişim süreçleri diğer tüm toplumsal gruplardan daha yavaştır. Onlar halkın tüm bir kültürel geleneğini temsil ederler. *Bu özellikle de eski tip aydınlar için söylenebilir: özellikle de kırsal kesimde doğan aydınlar için. Bu gibi aydınların, kitlesel olarak, geçmişle tüm bağlarını koparıp kendilerini yeni bir ideoloji üzerine oturtmalarını olası görmek saçma olacaktır. Her ne kadar onlar ellerinden geleni yapsalar ve yapmak isteseler bile, söz konusu fikir tüm aydınlar kitlesi hatta tek tek aydınlar ele alındığında bile saçma bir şeydir.*

Şimdi, tek tek aydınlara değil de tüm aydınlar kitlesine bakalım. Proleterya için bir veya daha fazla aydının, bireysel olarak, onun programını ve fikirlerini benimsemesi, onunla kesişmeleri ve onun bir parçası olmaları veya böyle

hissetmeleri kesinlikle önemli şeylerdir. ***Bir sınıf olarak proleterya, örgütlenme yeteneği zayıf bir sınıftır. Onun kendi aydınlar tabakası yoktur ve kendi aydınlar tabakasını çok yavaş, çok zorlu bir süreçte ve devleti ele geçirdikten sonra yaratabilir.*** *Ancak aydınlar kitlesi içinde bir kırılma gerçekleşmesi önemli ve yararlıdır: Bu organik, tarihsel olarak biçimlenmiş, bir kırılmadır. Kitlesel bir oluşumun meydana gelmesi için kelimenin modern anlamıyla sol eğilim olmalıdır; yani birinin devrimci proleteryaya yönelmesi gerekmektedir.*

Proleterya ve köylüler arasındaki ittifak bu oluşumu zorunlu kılmaktadır. Güneydeki köylüler ve çiftçilerin ittifakının ise buna daha fazla gereksinimi vardır.

Proleterya partisi vasıtasıyla daha da çok sayıda yoksul köylüyü bağımsız ve özerk oluşumlara katıp başarıya ulaştıkça güneydeki tarım kökenli bloğu sarsacaktır. Ancak bu önemli görevde az veya daha çok başarılı olması tarımsal bloğun esnek, ama son derece dirençli aydın bloktan oluşan zırhını sarsma yeteneğine bağlıdır.

Proleteryaya bu görevde Piero Gobetti ve ölümü nedeniyle giriştiği işe artık önderlik edemeyecek olmasına karşın bu adamın yandaşları yardım edeceklerdir. Bu güneyden ve kuzeyden, ***iki toplumsal gücün yani proleterya ve köylülerin, gerçek ulusal güçler olduğunu ve geleceği sırtladıklarını anlamış tüm aydınların (ki sayıları sanıldığından çok daha fazladır) girişecekleri zorlu ve büyük ancak her türlü kayba (Gobetti'nin örneğinde hayatın bile feda edilmesine) değecek bir iştir.*** *(SPWII: 461-2, benim vurgum)*

Gramsci alıntısında vurguladığım kısımların da işaret edeceği üzere, Gramsci'ye göre işçi sınıfı kendi organik aydınlarını yaratmak zorundadır. Ancak bu zorlu ve uzun sürecin tamamen gerçekleşebilmesi "Devlet yönetiminin ele geçirilmesinden" sonradır. Devlet yönetimi de, tarihin daha önceki dönemlerinde burjuvaların iktidarı ele geçirmesi gibi, sadece bir grup tarafından ele geçirilebilir. Bunun ne yapılırsa yapılsın kaybedilecek bir mücadele olmaması, kısmen embriyonik, yani yeni yeni oluşmaya başlayan organik aydınlarla var olan geleneksel aydınlar arasındaki ilişkilere bağlıdır. Bu açıdan Gobetti gibi aydınlarla ittifak kurmak hayati öneme sahiptir. *Hapishane Defterleri*'nden, "Aydınların Oluşumu" başlıklı yazısında Gramsci gelenekselaydınlar karşısında yükselişteki bir sınıfın organik aydınlarının üstlendikleri rolü daha az ampirik ve daha çok kuramsal bir zeminde tartışmaktadır.

> *O halde entelektüel işlevlerin yerine getirilmesi için tarihsel olarak belirlenmiş uzmanlık kategorileri mevcuttur. Bu kategoriler tüm toplumsal gruplarla özellikle de egemen sosyal gruplarla ilişki içinde şekillenmiş; egemen grupla kurduğu ilişki sonucu kapsamlı ve derinlemesine bir değişim geçirmişlerdir. Egemenlik yolunda ilerleyen bir toplumsal grubun en önemli özelliği geleneksel aydınları kendi bünyesinde eritme ve ideolojik olarak fethetme mücadelesine girişmesidir. Ancak bu eritme ve fetih ne denli hızlı ve etkili olursa, grubun bu eylemler gerçekleşirken kendi organik aydınlarını oluşturması de o denli başarılı olacaktır.* (SPN: 10)

Bir başka Notta Gramsci, kentli ve köylü aydınları karşılaştırmakta ve siyasi parti içinde geleneksel ve organik aydınları nasıl olup da kaynaştıracağını tartışmaktadır.

> *Tüm gruplar için, devletin daha geniş ve yapay bir düzlem olan siyasi toplumdaki işlevi ne ise, siyasi parti, sivil toplum da onu üstlenmektedir. Bir başka deyişle siyasi parti söz konusu grubun -egemen grup- organik ve geleneksel aydınlarını kaynaştıran şeydir. Siyasi parti bu işlevini temel görevlerine sıkı sıkıya bağlı kalarak yerine getirir. Yani kendini oluşturan parçalar -ekonomik bir grup olarak meydana gelmiş ve gelişmiş sosyal grubun öğeleri- üzerinde çalışarak ve onları nitelikli aydınlara, liderlere [**dirigenti**] ve siyasi ve sivil toplumun birleştiği bir toplumun organik gelişiminin zorunlu ve dahili işlevlerinin ve eylemlerinin faillerine dönüştürerek bunu yapar.*
>
> *Aslında, siyasi partinin kendi alanı içinde devlete oranla daha bütün ve organik bir iş becerdiği, bu anlamda devletin daha geniş bir siyasi alandaki işlevlerinin bir benzerini yerine getirdiği söylenebilir. Ve belirli bir toplumsal grubun siyasi partisine katılan bir aydın, grubun kendi organik aydınları ile bağlantı kurar ve gruba sıkı sıkıya bağlanır.* (SPN: 15-16)

Gramsci'nin burada vurguladığı şeyin aydınlar değil de bilgi üreten kurumlar olduğunu unutmamak gerekir. Bu açıdan, siyasi partinin kendisi ortak bir organik aydın gibi görülebilir. Örneğin Gramsci aynı pasajın ilerleyen bölümlerinde şöyle demektedir:

> *Siyasi partinin tüm mensupları aydınlar olarak değerlendirilmelidir saptaması hemen alay edilecek ve karikatürize edilebilecek bir şeye dönüşebilir. Ancak bir insan bunun üzerine biraz daha düşünürse bundan daha kesin bir şey olmadığını görecektir. Elbette seviye ayrımları yapılmalıdır. Bir siyasi partinin üst veya alt tabakalardan daha az veya daha*

fazla üyesi olabilir; asıl sorun bu değildir. Önemli olan örgütsel ve idari, eğitimsel ve entelektüel gibi işlevlerin yerine getirilebilmesidir, . (SPN: 16)

Eğer organik aydınlar belirli bir sınıfın gerçeklik anlayışının veya dünya tasavvurunun taşıyıcıları iseler, o halde siyasi parti düzleminde bu dünya tasavvuru tarihsel bir güce dönüşmektedir. Gramsci'nin "Bilim, Din ve Ortak Duyu İlişkisi" başlıklı yazısında dediği gibi;

Modern çağda siyasi partilerin, dünya görüşlerini ince ince işlemede ve yaymadaki önemi üzerinde hakkıyla durmak gerekir. Siyasal partilerin bu önemi, dünya görüşlerine uygun bir ahlak ve siyaseti geliştirmeyi başlıca iş edinmelerinden ve onların bu dünya görüşlerine göre sanki tarihsel bir labaratuvardaymışçasına hareket etmelerinden ileri gelir. Siyasi partiler etkin bir biçimde hareket eden yığınları tek tek bireyler olarak pratik ve kuramsal açılardan çeşitli elemelerden geçirir. Buna bağlı olarak da, kuram ve pratik arasında daha sıkı bir ilişki kurulmasıyla, siyasi partinin dünya görüşü canlılık kazanır, tamamen yenilenir ve eski düşünce biçimlerinin karşıtı olarak boy gösterir. Böylece siyasi partiler kanalıyla daha bütün ve totaliter[5] entelijansiyanın yaratıcı ve kuram ve pratiğin gerçek tarihi bir süreç olarak görülüp kaynaştırıldığı eritme potalarıdır. (SPN:335)

Bir grubun dünya tasavvurunu sistematikleştiren organik aydınlar, ikna yoluyla önderlik edilebilmesi için vazgeçilmezdir. Ancak böyle aydınların yaratılması ve tam merkezinde yeni bir kültürün yer aldığı bu gibi aydınların ortaya çıkması kolay bir şey değildir. Gramsci bunu şu sözlerle açıklamaktadır:

Bir insan kitlesi kelimenin en geniş anlamıyla örgütlenmeden kendini öteki toplumsal gruplardan ayırt edemez ve kendiliğinden bağımsız hale gelemez. Oysa aydınlar olmadan yani örgütleyiciler ve yöneticiler olmaksızın yani kuram-pratik düzleminin kuramsal cephesi düşünce ve felsefe çalışmalarında "uzmanlaşmış" kişilerin oluşturduğu bir tabaka içinde kendini göstermeksizin örgütlenme gerçekleşemez. Ancak aydın yaratma süreci uzun, zorlu, çelişkiler, parçalanmalar ve yeniden toparlanmalarla doludur. Öte yandan bu mücadele dolu süreçte sıradan halkın (tebaanın) sadakati (sadakat ve disiplinden halkın harekete katılmasının başlangıçta aldığı şekil anlaşılmaktadır) ağır bir sınavından geçer.

Gelişme süreci aydınlar ve kitle arasındaki sıkı bir diyalektiğe bağlıdır. Aydınlar tabakası nicelik ve nitelik bakımından gelişme gösterir, ancak bu tabakanın bu yöndeki her hareketi halk kitlelerinin benzeri bir hareketine bağlıdır. Bu şekilde "basit" halk kitleleri de daha üst bir kültür düzeyine yükselir ve aynı halk kitleleri eşzamanlı olarak az çok önemli insanlar ve gruplar yaratarak etki alanlarını uzmanlaşmış aydınlar tabakasına doğru genişletir. (SPN: 334-5)

Aydınlar ve basit(6) halk kitleleri arasındaki sürekli ileri geri hareketi Gramsci'nin kültürlerin nasıl ortaya çıkıp çıkmadığı konusunda benimsediği görüşün merkezinde yer almaktadır.

Gramsci'nin kültürün üretimde aydınları nereye konumlandırdığını daha iyi anlamak için dördüncü bölümde değinmekle yetindiğim "ulusal-halkçı irade" kavramına bir kez daha dönmek gerekmektedir.

---

5) Gramsci için bu kavaramın ne ifade ettiğine sayfa 209'dan bakılabilir.

ULUSAL-HALKÇI BİR İRADE YARATMAK

Gramsci modern devrimci bir hareketin alması gereken biçimi düzleminde "ulusal-halkçı bir ortak iradenin uyanışı ve gelişmesi için koşullar ne zaman gerçekleşebilir" (SPN: 130) sorusunu ortaya atar. Gramsci'ye göre üzerinde durulması gereken ilk husus, İtalyan devleti gibi modern kapitalist bir devlete gerçekten karşı çıkma yeteneği olan bir hareketin kitle hareketi olma zorunluluğudur. Ortak bir amaç anlayışı olmalıdır. Sadece devletin baskı mekanizmalarının ele geçirilmesi yeterli değildir. Bu Gramsci'nin dediği gibi "devletin her şey, sivil toplumun ilkel ve jelatinimsi bir yapıda olduğu" Rusya'da 1917 yılında işe yaramış olabilir ancak aynı strateji İtalya için uygun olmayacaktır.

> *"Batıda, devlet ve sivil toplum arasında akılcı bir ilişki vardır ve bu da sivil toplum, devletin dayanıklı yapısını yerinden oynattığında hemen kendini göstermiştir. Devlet sadece dış cephedir ve ötesinde burçlardan ve siperlerden oluşmuş güçlü bir sistem uzanmaktadır. (SPN: 238)*

Eğer toplumun radikal bir değişim geçirmesi hedefleniyorsa, önce bu kalelerin ve siperlerin zaptedilmesi gerekir, sivil toplumun kendisi değişim ihtiyacı duyacaktır. Bir başka deyişle, yeni yeni yükselişe geçen bir grup siyasi egemenliği ele geçirmeden önce bir nebze de olsa hegemonya kurmalıdır. Gramsci'nin "İtalyan Tarihi Üzerine Notlar"ında da belirttiği gibi;

> *Toplumsal bir grup hükümet gücünü ele geçirmeden önce de liderlik (**direzione**) edebilir, hatta etmelidir (belki de hükümeti ele geçirmesinin tek koşulu budur). İktidarını uygula-*

---

6) Bkz. Not Altı, Bölüm Beş.

*dıkça egemen hale gelecektir. Hükümeti elinde sıkı sıkı tutmasına rağmen, halen liderlik (**dirigere**) etmeye devam etmelidir. (SPN: 57-8)*

SPN editörleri İtalyanca "dirigere" kelimesini (yönlendirmek, yönetmek, idare etmek) ve ondan türeyen, -örneğin direzione- kelimeleri İngilizceye çevirmenin yol açacağı sorunlara dikkat çekmişlerdir. (bkz. Not beş, SPN: 44-7). Bu konudaki en önemli nokta, Gramsci'nin kaba kuvvete dayalı iktidar ile iknaya dayalı iktidar arasında bir ayrım yapmasıdır. Seçimle hükümet sistemi üzerine bir notta Gramsci liderlikten ne anladığını açık seçik ifade etmektedir:

*Devlet organlarının seçimle belirlenmesi sistemine karşı en basmakalıp iddialardan biri de şudur: Sayılar her şeye karar verir ve de yazmayı bilen her bir budalanın (bazı ülkelerde okur yazar olmayanların dahi) fikirleri devletin siyasi sürecini belirlemede bütün enerjisini devlete ve ulusa adayanlarla aynı etkiye sahiptir. Ancak bu noktada doğru olmayan şey, her şeye ne sayıların karar verdiği ne de tüm seçmenlerin aynı etkiye sahip olduğudur. Bu örnekte sayılar, sadece araçsal bir önem göstermektedir; onlar bir ölçü, bir ilişkiden başka bir şeye işaret etmezler. O halde ölçülen şey nedir? **Tam olarak ölçülen birkaç kişinin, etkin bir azınlığın, seçkinlerin ve öncülerin vesairenin nüfuzu, yayılma ve ikna kapasitesidir.** Örneğin adı geçen zümrelerin rasyonalitesi, tarihselliği veya üstlendikleri somut işlevlerdir. Bu ise tüm insanların düşüncelerinin aynı derecede etkili olduğu yönündeki argümanın yanlışlığı anlamına gelir. Fikirler ve zanlar insanların tek tek beyinlerinden birdenbire ortaya çıkmaz: **Fikirler ve zanların bir oluşum, haraket,***

> ***yayılma, ikna merkezleri vardır ve bu fikirleri geliştiren ve güncel gerçekliğin siyasi biçimi şeklinde ortaya atan bir grup insanın ve hatta tek bir kişinin varlığı söz konusudur.*** *Oyların sayılması uzun bir sürecin sonundaki seremonidir. Bu süreç gerçekten de enerjisinin büyük bir bölümünü devlete veya ulusa (veya her neye ise) adayanların büyük bir ağırlık taşıdığı bir süreç olmuştur. Eğer bu hipotetik insan topluluğu, ellerinde bulundurdukları maddi gücü bir kenara bırakırsak, çoğunluğun rızasını almamıştır. Bu noktada ya ahmak ya da ulusal iradeyi belirli bir yönde etkilemekten başka bir işe yaramayan, ulusal çıkarların temsilcisi değillermiş gibi değerlendirilmeleri gerekir. (SPN: 192-3, benim vurgularım)*

Vurgulamayı seçtiğim cümleler Gramsci'ye göre aydınların ne çeşit bir liderlik yapmaları gerektiğini açıkça ortaya koymaktadır. Aydınların rolü -burada Gramsci'nin aydın tanımının kapsayıcılığını hatırlatmak gerekir- Gramsci için vazgeçilmez olmasının nedeni onun insan özerk ve "özgür bir canlıdır" anlayışını reddinden kaynaklanmaktadır. Tüm bir pasaj, tarihin motoru ve toplumun temeli olarak kendinden menkul insan fikrinin eleştirisi olarak da okunabilir. Marx'ın da dediği gibi insanlar tarihi yapabilirler, ancak onu birbirlerinden yalıtılmış insanlar olarak yapmazlar. İnsanlar tarihi ortak bir siyasi iradeyi paylaşan ortak siyasi unsurların üyeleri olarak yaparlar. Gereksinim konusunu işlediği bu notunda konuyu incelemeye devam eder;

> *...süreklilik gösteren bir ortak iradenin nasıl yaratıldığı ve böylesi bir iradenin nasıl kendisine kısa ve uzun dönemli hedefler koyduğunu, -örneğin ortak bir eylem- incelemek. Bu az çok uzun bir gelişim süreci ve çok ender olarak da ani bir*

"yapay" patlama sorunudur. Yapay patlamalar olur, ancak yakından bakıldığında onların yapıcı olmaktansa yıkıcı oldukları görülür. Bu patlamalar özgün ve kendiliğinden bir gelişimin önündeki mekanik ve dışsal engelleri ortadan kaldırırlar.

Ortak bir tarihi hareketin oluşumunu somut bir biçimde çalışmak ve bu hareketi tüm moleküller aşamalarına değin incelemek mümkündür. Bu ikincisi her türlü incelemeye baskın geldiği için çok ender yapılır. Bundan çok, güncel fikirlerin bir grup insanın çevresinde inşa edildiği fikri genellikle kabul görür. Bu modern zamanlarda siyasi parti veya bir dizi siyasi partinin koalisyonu biçiminde kendini açığa çıkartan bir sorundur. Bir siyasi parti öncelikli olarak nasıl kurulur, örgütsel gücü ve nüfuzu nasıl gelişir vb. Bu ise her aşamada çok küçük ve moleküler süreçlerden, sonsuz sayıda kitap, broşür, inceleme, gazete yazısı, söyleşi ve sayısız kereler tekrarlanmış sözlü tartışmalardan oluşan bir belge yığınının derlenmesinden oluşmuş kapsamlı bir inceleme gerektirir. Tüm bu sözlü yazılı belge yığınının zorlu bir süreçten sonra birikmesi ve büyük boyutlara ulaşması az çok homojen özellikler gösteren bir ortak iradenin doğumuna işaret etmektedir. Bu homojenlik derecesi zaman ve coğrafi mekan koordinasyonlarında oluşan tarihi bir olay olan eylemin başarıya ulaşması için gerekli ve yeterlidir. (SPN: 194)

Gramsci'ye göre ortak ve halka yaslanan bir irade yaratmak hem vazgeçilmez hem de oldukça güçtür. İlk olarak, bu irade temel ekonomik ilişkilerden türemesine karşın, bu ilişkilerin belirli bir bilince veya dünya tasavvuru otomatik bir biçimde gerektirmez veya zorunlu kılmaz. Sınıf deneyiminin hammaddesi bireylerin içinden kendi durumlarını kavrayabilecekleri ve onları

ortak harekete yöneltecek tutarlı ve ikna edici bir siyasi anlatı kalıbına dökülmek zorundadır. İkinci olarak, değişim yapacak yeteri kadar büyük bir kitlesel hareket yaratmak için, söz konusu sınıfın, diğer sınıfların özlemlerini temsil etmesi gerekmektedir. Örneğin burjuvazi kendisini Avrupa'daki hegemonyasını, feodalizm eşitsizliklerinden madur olan herkesin temsilcisi-hamisi diye sunarak kurmuştur. Benzer bir şekilde, Gramsci kendi dönemindeki İtalya'da proleteryanın geniş köylü kitleleriyle ittifak kuramazsa kaybetmeye mâhkum olduğunu öne sürmüştür.

Son olarak, ulusal-halka dayanan irade deyişinde, ulusalın ne anlama geldiği sorusu vardır. Burada Gramsci'nin İtalya'nın 19. yüzyılın ortalarından önce bir ulus-devlet oluşturmayı başaramamasının ve bu başarısızlığın onun yaşadığı dönemin siyasetine damgasını vurduğunun altını çizmek gerekir. O halde Gramsci'nin söz ettiği siyasi kurum ulus-devlettir ve İtalyan ulusal devletinin kurulduğu tarihsel arena İtalyan yarımadası ve adaları, yani en azından belirli bir kültürel geleneği paylaşan coğrafi bölgedir. İtalya bağlamında, Gramsci'nin bakış açısından "İtalya" küçük, taşralı bölgesel aidiyetlerden daha ilerici bir siyasi varlığa denk düşmektedir. Gramsci'nin içinde bulunduğu zamanın gerçeği, ulus-devletlerin kendi içlerindeki siyasi mücadelelerdi. Bu durumun bizim küreselleştiği iddia edilen dünyamızda bile büyük oranda devam ettiğini söylemek durumundayım. Gramsci ulus-devletlerin sınırları içinde olanların her türlü küresel güçten etkilendiğinin farkındaydı; ayrıca bir diğer nokta da etkilerin halen ulus-devletlerin kurumları dolayısıyla gerçekleştiğidir. Ancak SPN editörlerinin de belirttiği gibi, Gramsci için ulusal-halka dayalı irade "kültürel bir kavram olup, kitlelerin ulusun kültürü içindeki konumlarıyla ilintilidir ve nasyonel sosyalizm veya popülizmle uzaktan yakından ilişkisi yoktur" (n. 65, SPN: 421). Gramsci'nin ilgilendiği şey zorunlu kitlenin, İtalya

düzleminde karşı-hegemonik bir kültürün nasıl olup da oluşturulacağıdır. Bu bölümün son konusunda, Gramsci'nin pasajları üzerinden bu süreçte kültürün üretimi ve aydınların rolünü tartışılacaktır.

KÜLTÜR VE AYDIN YARATMAK

Kültürün üretimi ve yeniden üretimi, ayrı bir tabaka olarak aydınların tarihin dinamiğinde yaptıkları şeyin merkezinde yer alır. Belirli iktidar rejimlerinin üzerinde yükseldiği genel kültürel dünya tasavvurlarını üreten onlardır. Yeni yeni yükselişe geçen bir sınıfın organik aydınları örneğinde, yeni bir kültür meydana getirmeye yardım etme işi, onların sırtına yüklenmiştir. Bu yeni fikirlerin kökenleri orta karar felsefi eserler de olabilir, ancak asıl sorun bu değildir. Gramsci'ye göre:

> *Aslolan dünyayı yeni bir kavrama biçiminin ve yeni bir insanın doğmuş olmasıdır ve bu tasavvur bundan böyle büyük aydınlara, profesyonel filozoflara ait olan bir şey olmayacak, dahası, somut dünya çapında, popüler düşünceleri ve mıımyalanmış popüler kültürü (sonuçlar melez kombinasyonlar olsa da) dönüştüren kitlesel ve halka dayalı bir fenomen olacaktır.* (SPN: 417)

Gramsci'ye göre sadece popüler, kitle kültürüne dayanan bir siyasi hareket İtalya gibi modern kapitalist devletlerin iktidarına ciddi ciddi karşı koyma umudu taşıyabilir.

> *Tarihsel fiil sadece "kollektif insan" tarafından işlenebilir ve bu da hem genel hem de belli bir açıdan geçici patlamalarla (duygusal bir biçimde) veya sürekli bir biçimde (entelektüel zemin o denli kök salmış, benimsenmiş ve yaşanmıştır ki tutkuya dönüşmüştür) kendini ifade edebilen, eşit ve or-*

tak bir dünya tasavvuru zemininde, farklı ve çeşitli taleplerin ve amaçların tek bir amaçta kaynaştığı, kültürel sosyal bir birliğe ulaşılmasını önceler. (SPN: 439)

Bu gibi bir sosyo-kültürel "birliğin" yaratılması yeni bir aydının varlığını gerektirmektedir. Gramsci bu aydınların çevreleriyle ilişkisini modern pedagoji kuramının "her öğretmen bir öğrenci, her öğrenci de bir öğretmendir" şeklinde özetlenebilecek aktif, karşılıklı bir öğretmen-öğrenci ilişkisi üzerinden açıklar. Gramsci'ye göre;

Bu ilişki biçimi toplumun bütününde ve bir insanla diğerleri arasında görülebilir. Toplumun aydın ve aydın olmayan kesimleri, yönetenler ve yönetilenler, seçkinler ve seçkinlerin takipçileri, öncüler ve onların orduları arasında gözlemlenebilir. Her hegemonya ilişkisi zorunlu olarak eğitimsel bir ilişkidir ve sadece bir ulusun içindeki, ulusu oluşturan toplumsal güçler arasında değil, aynı zamanda uluslararası düzlemde ve dünya çapında ulusal ve kıta çapında uygarlık bireşimleri arasında da görülebilir.

O halde, bir kişi, bir filozofun tarihsel kişiliği için filozof ile dönüştürmeyi hedeflediği onun kendi kültürel çevresinin etkin ilişkisinin bir sonucu diyebilir. Çevre filozofa tepki verir ve ona sürekli bir öz-eleştiri sürecini dayatır. Çevre aydının öğretmeni olur. Bu nedenle, modern entelijansiyanın siyasi alanda dillendirdiği en önemli taleplerden biri sözde düşünce özgürlüğü ve düşünceyi ifade etme özgürlüğüdür (ör. Basın özgürlüğü, dernekleşme özgürlüğü). Usta ve öğrencisi arasındaki burada söz edilen tipte bir ilişkinin gerçekleşmesinin tek koşulu siyasi koşulların buna izin vermesidir. Biz bundan sonra kendi kişiliğinin fiziksel anlamda kendi varlığıyla sınırlı olmadığını bilen, kişiliğinin kültürel çevre-

nin etkin bir dönüşümünün sonucu olduğunu ve bir ürünü olmadığını anlayan demokratik filozof diye de niteleyebileceğimiz, yeni bir filozof tipinin tarihsel olarak gerçekleşmesine tanık olabiliriz... Bilim ve hayatın birliği gerçek anlamda düşünce özgürlüğünün sadece onun dahilinde gerçekleşebileceği, kesinlikle etkin bir birlikteliktir. O bir usta-öğrenci ilişkisidir. Filozof ile çalışmak zorunda olduğu, sorması ve çözmesi gereken soruları tasarladığı kültürel çevrenin ilişkisidir. Bir başka deyişle, bu tarih ve felsefe arasındaki ilişkidir. (SPN: 350-1)

Gramsci, Marksist aydınlar ile İtalya'daki madun sınıfların yaşamları üzerindeki en nüfuzlu kuruluş olan Katolik Kilisesi'ni birçok açıdan karşılaştırma yoluna gider.

Praksis felsefesinin konumu Katolik konumun tam anlamıyla antitezidir. Praksis felsefesi basiti ilkel ortak duyu felsefesinde bırakma eğilimi göstermez, onu daha yüksek bir yaşam bilincine yükseltmeye çalışır.

Eğer entelektüel eylem ve basit arasında bir sözleşmeye duyulan ihtiyaçtan söz ediyorsa, bunun amacı, bilimsel eylemi sınırlamak ve kitlelerin en alt düzeyinde birliği sağlamak değil, yalnızca küçük bir aydın grubun değil, kitlenin ilerlemesini sağlayacak entelektüel-ahlaki bir blok oluşturmak içindir (SPN: 332-3).

Gramsci'ye göre, aydınlar ve insan kitleleri[7] arasındaki ilişki özellikle İtalya'da oldukça sorunludur, çünkü Gramsci İtalyan

7) Hoare ve Nowell Smith tarafından İngilizceye tercüme edilen, "Simplice" teriminin anlamını açıklığa kavuşturmak için bölüm beş not altıya bakınız.

aydınlarının İtalyan halkından fazlasıyla kopuk olduğunu gözlemlemiştir.

İtalya'da "ulusal" kelimesinin ideolojik olarak çok kısıtlı bir anlamı vardır ve bu kelime hiçbir şekilde "popüler" ile çakışmaz. Çünkü İtalya'da aydınlar halktan, örneğin "ulustan", kopukturlar. Daha çok aydınlar kuvvetli halk temelli veya ulusal siyasi bir hareket tarafından asla kırılamayacak, kastvari bir geleneğe bağlanmışlardır...

İtalyan halkının yabancı yazarları okumayı tercih etmesi gerçeğinin anlamı nedir? Bu onların yabancı yazarların ***hegemonyasına kapıldıkları****, yabancı aydınları kendilerine "yerli aydınlardan" daha yakın hissettikleri, dolayısıyla ortada ne hiyerarşik ne de hiyerarşiden* ***daha az olmak kaydıyla*** *eşitlikçi ulusal bir ahlaki ve entelektüel blok oluşmadığına işaret etmektedir. Aydınlar halk arasından gelmemektedir, kaza eseri halk kökenli olsalar bile bu durum böyledir. Kendilerini halka bağlı görmez (retorik bir yana), halkı bilmez ve halkın ihtiyaçlarını, emellerini ve hislerini anlamazlar. Halkla ilişkisi düzleminde, aydınlar ayrıksıdır, temelden ve bir kasttan yoksundurlar veya onlar insanların kendilerinin organik bir işlevlerinin bir yerine getirilmesi değildirler.*

Sorun yalnızca edebi anlatı türünü değil de tüm ulusal-halk temelli kültürü kapsayacak şekilde genişletilmelidir. Benzer şeyler tiyatro, genel olarak bilimsel yazın (doğa, tarih bilimleri vs.) için de söylenebilir. Neden Flammarion[8] *gibi yazarlar İtalya'da ortaya çıkmamıştır? Neden Fransa'da ve diğer ülkelerde olduğu gibi popüler bilimsel yazın İtalya'da hiç görülmemiştir? Halbuki bu yabancı eserler İtalyan-*

8) Camille Flamarion (1842-1925) popüler bilim kitapları yazarı.

ca'ya çevrildikten sonra okunmuş, büyük talep görmüş ve genellikle çok başarılı olmuşlardır. Bu, entelektüel çalışmalarıyla tüm bir eğitimli sınıfın halktan kopmuş olduğunu göstermektedir. Bunun nedeninin de halkın en kötüsünden (en basit tefrika romanlar) en yükseğine entelektüel işlerle ilgilendiğini gösterememesi ve onunla ilgilenmemesi değil, -çünkü halk bu amaçla yabancı kitaplara yönelmektedir- yerli aydın unsurun yabancılara oranla halk-ulusa daha yabancı olmasıdır.

Okur-yazar laik güçler, zekanın ve ulus-halkın ahlaki uyanışının eğiticileri ve işleyicileri oldukları tarihsel görevlerini kaybetmişlerdir. Bu grup, halkın entelektüel ihtiyaçlarını karşılamayı becerememiştir. Bunun nedeni de sıradan kültürü temsil edememeleri, ulusal bakış açısı için zorunlu olan, modern humanizmin en basit ve en alt tabakadaki eğitimsiz sınıflara nasıl ulaştırabileceklerini bilememeleri ve antik, kast sistemini çağrıştıran, soyut, bağnaz ve fazla bireyci dünya görüşüne bağlı olmalarıdır. (SCW: 208-11, Gramsci'nin vurguları)

Gramsci'ye göre İtalyan aydınlarının halkla ilişkilerindeki bu yetersizlik veya isteksizliğinin nedeni İtalyan devletinin belirli karakteristik özelliklerinden ileri gelmektedir. İtalya'da halka dayanan bir iradenin olmaması halkın fiilen ulusun hayatından dışlanması anlamına gelmektedir.

Gramsci'ye göre, bu yokluğun temelinde İtalyan devletinin zayıflığı ve yetersizliği yatmaktadır. "Modern Kültür ve Praksis Felsefesi" başlıklı bir sonraki Not'ta Gramsci, kültürel devrim açısından Marksizm'in temel amacını, yani "kendi bağımsız aydınlar grubunu oluşturma" ve popüler kültürün dönüştürülmesini şu sözlerle anlatmaktadır:

Praksis Felsefesi'nin yerine getirmesi gereken iki görevi vardır: Kendi bağımsız aydınlar grubunu oluşturabilmek için modern ideolojilerin en rafine biçimleriyle mücadele etmek ve kültürü ortaçağ kültürü olan halk kitlelerini eğitmek. Bu ikinci görev Marksizm'in temel görevidir ve bu yeni felsefenin özellikleri göz önüne alındığında bu felsefenin sadece niteliksel değil, aynı zamanda niceliksel gücünü de buradan aldığı söylenebilir. Didaktik amaçlardan ötürü, bu yeni felsefe (gerçekten çok düşük olan) halk ortalamasından biraz daha yüksektedir. Fakat bu yeni felsefenin seviyesi eğitimli sınıfın ideolojisiyle çarpışabilmek için kesinlikle yetersizdir. Ve en sonunda yeni felsefe çağının en yüksek kültürel ifadesine, yani Klasik Alman Felsefesi'ne, baskın çıkmakta ve bu yeni felsefenin dünya görüşleri olduğu yeni bir aydınlar grubu yaratabilmiştir.

Öte yandan, modern kültür, özellikle de idealizmin etkisinde olan bu kültür, halka ait bir kültür meydana getirememiş veya kendi okul programlarına[9] *ahlaki ve bilimsel bir içerik kazandıramamış, böylece okul programlarını fazla soyut ve kuramsal şemalar olmaktan bir türlü kurtaramamıştır. Dolayısıyla kısıtlı bir entelektüel aristokrasinin kültürü olarak kalmış, böylece gençlik üzerinde çok ender nüfuz sahibi olmuş ve olabildiği ölçüde (ve elbette ara sıra) önümüzde gerçekleşen siyasetin bir parçası olabilmiştir.*[10] *(SPN: 392-3)*

---

9) SPN'nin editörlerine göre, Gramsci'nin aklında idealist bir filozof ve 1923 yılında Faşist Hükümette Eğitim Bakanı olan Giovanni Gentile döneminde yapılan İtalyan eğitim sisteminde yapılan reform vardır.

10) Gramsci'nin organik (yapının asli bir parçası) ile yüzeysel ve geçici olan arasında yaptığı ayrım (bkz. Bölüm iki) buraya çok uygun düşmektedir.

Organik aydınların oluşturulması uzun, zorlu bir süreçtir ve sonuçlanması sadece ve sadece söz konusu grup kendi hegemonyasını kurmayı başardığı taktirde gerçekleşir.

> *"Bağımsız bir aydınlar grubu yaratmak kolay bir şey değildir. Etki ve tepkilerle, bunların bir araya gelmesi ve ayrılması ve böylece yeni ve karmaşık bir durum oluşturmaları gibi şeylerle doludur. [Praksis felsefesi] madun sosyal sınıfın, tarihsel bir girişimden yoksun olan bir sınıfın, dünya tasavvurudur. Bu sınıf sürekli ancak düzensiz bir genişleme süreci izlemektedir. Bu nedenle nitelik açısından belirli bir düzeyi aşamaz ve devleti ele geçirmekten ve tüm toplum üzerinde gerçek bir hegemonya kurmaktan, -ki bu aydın grubun gelişiminde kesin bir organik dengeye işaret eder- halen çok uzaktır. (SPN: 395-6)*

O halde aydınlar kendisi için sınıfın hem ürünü hem de üreticisidirler. Bu ise bizleri Gramsci'ye ve 1919 yılındaki *L'Ordine Nuovo* grubuna ve onların "muğlak bir proleterya kültürü için duydukları belli belirsiz tutkularına" geri götürecektir. Grubun emelleri her ne kadar içindeki bulundukları zamanda etkili bir siyasi hareketin şekillenmesinde maya işlevi görseler de, üstlenecekleri rolün ne olması gerektiği ve kendilerini var eden tarihsel şartlar arasındaki mücadeleye bağlı olarak kültürel ve siyasi hareketin ne olacağı sorunu ortaya atıldığı andan itibaren kaçınılmaz olarak belirsizdir.

Bu ve bundan önceki iki bölümde, Gramsci'nin yazılarında kültürün kapladığı yerin genel çerçevesini çizmeye çalıştım. Gramsci'nin düşüncelerinin genel çerçevesini sunmayı ve bölümleri Gramsci'nin kültüre yaklaşımı ile antropologların kültüre yaklaşımı arasındaki farklar çevresinde yazmamayı bilerek

tercih ettim. Ancak Gramsci'de kültür kavramının, kavramın 'anaakım' antropoloji içinde geldiği anlamdan çok farklı olduğunu gözler önüne serebildiğimi umuyorum. Ayrıca Gramsci'nin kültür anlayışının üçüncü bölümde belirttiğim üç varsayıma, yani kültürlerin bir tür kalıplaşmış bütünler olduğu, kültürlerin sınırlılık gösteren ve birbirlerinden ayrı oldukları ve antropologların inceledikleri toplumların gelenek ve modernite arasındaki temel bir karşıtlıkla var oldukları varsayımlarına, tamamen karşıdır. Gramsci'nin kültür anlayışının ve 'anaakım' antropolojinin kültür algısının farklarına rağmen, *Hapishane Defterleri*'nin İngilizce baskısının yapıldığı tarihten itibaren, Gramsci, Amerikalı ve İngiliz bir dizi antropologla popüler hale gelmiştir. Bir sonraki ve son bölümde, Gramsci'nin antropoloji içinde işgal edegeldiği konumu inceleyecek ve antropologların onun çalışmalarıyla nasıl verimli bir ilişki kurabilecekleri konusunda düşündürücü öneriler sunacağım.

Bölüm 3: Gramsci ve Antropoloji

Gramsci Şimdi

> *Bu son aylarda, genel itibariyle kendimi daha yalnız ve dünyadan biraz daha uzaklaşmış hissettim. Kitapları ve dergileri daha çok okudum. Hapisteki bir insanın yürütebileceği entelektüel hayata oranla çok daha fazla okudum. Ancak okuma zevkimin çoğunu yitirdim. Kitaplar ve dergiler dünyanın gidişatına dair ya çok genel ya da iyi kötü kabataslak fikirler öne sürüyorlar; ancak Peter'in, Paul'ün, John'un her bir kişinin, yani gerçek insanların yaşamlarının doğrudan ve canlı tanığı izlenimini uyandırmıyorlardı. Bir insan bunları anlamadıkça, neyin evrenselleştirilebilir ve genelleştirilebilir olduğunu da anlamayacaktır (PLI: 232-3).*

Bu son bölümde ilk bölümde ortaya attığım soruyu yeniden sormak istiyorum, neden antropologlar Gramsci'yi okumalıdır? 21. yüzyıl antropologlarının Gramsci'yle kuracakları diyalogdan kazançları ne olacaktır? Giriş bölümünde, Gramsci'nin yazdıklarının antropologlara kültür, sınıf ve eşitsizliğin karmaşık düzlemini yeniden düşünebileceğimiz şaşırtıcı ve bir o kadar da kışkırtıcı bir kavrayış sağladığını öne sürmüştüm. Bu bölümde, Gramsci'nin eserleriyle ne denli ciddi bir etkileşim içinde olunabileceği tartışılacaktır.

Antropoloji bibliyografyalarında adının sıkça geçmesinden antropoloji içinde doğru düzgün kavrandığı sonucu çıkan Gramsci'yi dikkatli bir biçimde incelemenin iyi bir başlangıç noktası sağlayacağını düşünüyorum. 1980'lerde ve 90'lı yılların başlarında doruk noktasına ulaşmış Gramsci'ye yönelik ilginin son yıllarda düşüşte olduğu ve Gramsci'den yapılan alıntıların

bugünlerde daha azaldığı doğrudur. Ancak Gramsci önemli bir figür olma konumunu sürdürmüştür. Benim bu kitabı yazma gerekçelerimden biri de, birçok antropoloğun gönül rahatlığıyla ele aldığı Gramsci'nin, benim *Hapishane Defterleri*'nde karşılaştığım, bu kitabın düşüncelerinin bir taslağını çıkarma iddiasında bulunduğu Gramsci olmadığı yönündeki inancımdır. Aynı şekilde, antropolojinin Gramsci'nin düşünceleri ve düşüncelerinin karmaşıklığıyla uğraşılmamasının Gramsci'nin antropolojinin ilgisinden son dönemlerdeki yoksun kalışını kısmen de olsa açıkladığını öne sürmekteyim.

Antropolojinin çoktan bir yere oturttuğu Gramsci bana göre hayali bir kişidir. Foucault'nun deyimiyle bu kişi çokça alıntılanan ancak çok az bilinen Gramsci'dir. Şimdiye kadar Gramsci antropoloji içinde hegemonya kavramıyla ve genellikle daha açık ve dogmatik olmayan bir marksizmle özdeşleştirilmekten daha öteye bir yer edinememiştir. Gramsci ve antropoloji üzerine araştırmaları tarayan makalelerinden (*survey article*) birinde denildiği üzere; "Antropologların çoğu gittikçe sayıları artan ikincil yorumlara yönelmektedirler...geliştirdikleri hegemonya kavramı Gramsci'nin düşüncesine genelde çok az benzerlik taşımaktadır" (Kurtz: 1996: 40). Antropologlar çoğunlukla hegemonyayı belirli bir iktidar biçimi olarak algılama eğiliminde olup, Gramsci'nin hegemonya kavramıyla iktidarın nasıl üretildiği ve yeniden üretildiği sorununu ele aldığına ve kavramın bizlere belirli sorularla iktidarın ampirik gerçekliklerini sorgulama olanağı sağladığına dikkat etmezler. Yanıltıcı bir Gramsci portresinin antropoloji içinde bir yer kazandığı gerçeği, eğer bizler Gramsci'nin düşüncesiyle ciddi bir iletişime geçeceksek, bu var olan Gramsci portresini inceleyerek başlamamız gerektiği anlamına gelmektedir. Gramsci isminin ne anlama geldiği deşilerek, bu isimle benim daha net olduğunu düşündüğüm ve iler-

ki bölümlerde açıklamayı umduğum gerçek Gramsci arasındaki ilişki açıklığa kavuşturulmalıdır. Bir başka deyişle, çoğu antropoloğun bildiğini sandığı düşünürü bir ölçüde yabancılaştırmamız gerekmektedir.

Bu bir defa başarıldığında, antropolojinin nasıl olup da daha net ve esaslı, ama aynı zamanda soruları olan ve sarsıcı bir düşünürle iletişime geçeceğini ve biz antropologların Gramsci'nin kültür kuramına ve yaşanan iktidar ilişkilerine dair taslağına ciddi bir biçimde eğilirsek neler olabileceğini tartışmaya başlayabiliriz. Eğer antropoloji tüm yoğunluğu ve zenginliğiyle Gramsci'nin düşüncesine gerçekten kapılarını açarsa ne olur? Bu soruya yanıt vermenin yollarından biri olarak, söz konusu etkileşimin ne olduğuna ve olabileceğine ilişkin, özellikle de etnografik bağlamlarda Gramsci'ye dayanan güç ilişkileri üzerine sorular sorduğumuz zaman, belirli bazı örnekleri inceleme yoluna gittim. Ancak şimdi, birçok antropoloğun adını andığı Gramsci'nin sadece kim olduğunu soralım?

Raymond Williams ve Gramsci

Antropologların Gramsci'den alıntı yaptıklarında, çoğunlukla Laclau ve Mouffe, Joseph Femia, Perry Anderson gibi bilinen yorumculara başvurmalarına karşın, şu ana dek antropoloji disiplininde Gramsci'ye ilişkin en etkili kaynak Raymond Williams olagelmiştir. Williams'ın 1997 tarihli *Marxism and Literature* (Marksizm ve Edebiyat) adlı kitabı, özellikle de bu kitabın hegemonya bölümü (1977: 108-14), hegemonya tartışılırken en çok değinilen veya alıntılanan kaynaklardan biridir.[1] Gramsci'yi antropolojiye tanıtan bir diğer önemli kişi de, Williams ile yakın

1) Örneğin Brow 1988, Fox 1989, Gill 1993, Lagos 1993, Linger 1993, Woost 1993'e bakılabilir.

bağları olan, Stuart Hall'dur. Hall, Gramsci'yi kültürel çalışmalar (Hall ve Williams'ın kurucuları oldukları Sosyal İncelemeler Okulu) alanındaki en merkezi figür diye nitelemektedir.[2] Hall meslek yaşamı süresince Gramsci üzerine[3] ve Gramsci'den beslenen birçok makale yazmıştır. Hall'un *Kültürel Çalışmalar*'daki meslektaşlarıyla gerçekleştirdikleri ortak projeler antropologlar üzerinde hatırı sayılır bir etki bırakmıştır. Ancak Hall antropologlar için Gramsci'nin kullandığı hegemonya gibi kavramlara giriş niteliği taşıyan, Williams'ın *Marxism and Literature* kitabıyla karşılaştırılabilecek bir eser vermemiştir. Bu açıdan Hall'ın eserleri Gramsci'nin bir okumasından, Gramsci'nin yazdıkları, Hall'ın ve meslekdaşlarının eserlerine ilham vermiş ve onlar da bu şekilde antropologlar üzerinde etkili olmuşlardır. Bu nedenle bu bölümde Hall'dan daha çok Williams üzerine yoğunlaşmayı seçtim.

Siyaset bilimci James Scott'un çalışmalarından da bu çerçevede söz edilmelidir. Scott'un hegemonya kavramını reddi ve madun grupların kendi özerk iktidar ve güç tasavvurlarına sahip olabilme becerilerini ortaya atması antropologlar üzerinde oldukça etkili olmuştur. Birçok antropolog hegemonya tahlillerini Scott'un hegemonya kavramının katışıksız idealist yorumu üzerine kurmuştur. Scott'a göre temel metin, Marx ve Engels'in ünlü, her dönemde yöneten sınıfın fikirleri egemen fikirlerdir, cümlesini içeren *Alman İdeolojisi* adlı kitaplarıdır (Scott'tan alınmıştır, 1985: 315). Çok değinilen *Weapons of the Weak* (Ezilenlerin Silahları) adlı kitabında, Scott ilkin Marx ve Engels'in ifadesinin yer aldığı pasajı tamamen alıntılar ve "Hegemonya basitçe Gramsci'nin Marx ve Engels'in ideolojik hâkimiyet dediği şe-

2) Bkz. Hall, 1994.

3) Örneğin Hall 1986a, 1986b, 1988a ve 1988b'ye bakılabilir.

ye denk düşmektedir" der (Scott, 1985: 315). Daha sonra gösterileceği üzere, bu idealist hegemonya tasavvuru diğer kavrayışların yanı sıra birçok antropoloğun da paylaştığı hegemonya tasavvurudur. Ancak antropologların hegemonya tanımı için en çok başvurdukları kişi Williams'tır. Antropoloji içinde önemli bir yer edinen Gramsci, bu açıdan Williams'ın *Marxism and Literature* adlı kitabındaki Gramsci'dir. Burada bu Gramsci üzerinde duracağım.

1988 yılında ölen Williams, hiç şüphesiz geçtiğimiz yüzyılın en önemli Marksist edebiyat eleştirmenlerinden biridir. İngiliz edebiyat geleneğine ilişkin dikkatli ve ince keşifleri her antropologun yararlanacağı bir kaynak işlevi görmüş; birçok antropolog da başucu kaynağı olarak Williams'ın eserlerini kullanmıştır. Bugün sosyal dünyayı kavramak için kullandığımız kelimelerin geldikleri anlamların izlerinin sürüldüğü ve bu kelimelerin izlediği karmaşık tarihsel patikaların ortaya çıkarıldığı *Keywords* (Anahtar Kelimeler) adlı kitabı, sosyal dünyayı anlamak isteyen herkes için değerli bir kaynaktır. Bu kitabın üçüncü bölümü Williams'ın *Keywords* eserinin kültür tanımına dayanarak kaleme alınmıştır. 1921 yılında doğan Williams'ın kökenleri, Marksist geleneğin, fazla popülist, fazla İngiliz, kuram yoksunu hatta kuram karşıtı bir versiyonunun güçlü izlerinin görüldüğü bir işçi sınıfı dünyasına dayanmaktadır. Ve Williams'ın kendisi de (Gramsciyen anlamıyla) bu ortak duyu ile bağlarını hiçbir zaman yitirmemiştir. Williams'a göre Marksizm bilme ile ilgili olduğu gibi hissetme ile de ilgili bir şeydir. (Bir önceki bölümün başındaki "Anlama, Bilme ve Hissetme üzerine" başlıklı Nota bakınız). Ancak Williams Marx'ın kendi eserleri ve Marx'tan sonra gelen önemli kuramcıların eserlerini de, örneğin Gramsci'nin olduğu kadar Lucáks, Goldmann, Benjamin, Althusser ve Adorno'nun eserlerini de sistematik ve tutarlı bir biçimde incelemiştir.

Marksizmin inanılmaz bir entelektüel şahlanış yaşadığı dönemde kaleme alınmış olan *Marxism and Literature*'ın yazarı çok okuyan ve okudukları üzerine kafa yoran ve daha da önemlisi okumalarını Marksizmin bir edebiyat eleştirmenine ne sağlayabileceğini kendi sentezine ulaşmak için işleyen biridir. Bir figür olarak Gramsci, *Marxism and Literature*'da Williams'ın entelektüel yolculuğunun üzerinde ne denli etkili olduğunu göstermek üzere kitabın sonuna doğru ortaya çıkmış; böylece konuyla ilgilenenler için hem gerçekten materyalist hem de edebiyatı üstyapının görüntüler düzlemine sıkıştırmamasıyla, Williams, önemli bir Marksist düşünür olmuştur. Williams'ın Gramsci'yi dikkatli bir biçimde okuduğu ve süregiden Marksist diyaloğa nasıl uyduğunun farkında olduğu kesindir. John ve Jean Camaroff *Of Revelation and Revolution* (Vahiy ve Devrim) adlı kitaplarının Gramsci ve hegemonyayı tartıştıkları bölümünde -ki bu tartışmaya antropologlarca sıkça gönderme yapılır- Williams'ın çokça değinilen hegemonya tartışmasının *Hapishane Defterleri*'ne tek bir değini veya bu kitaptan tek bir alıntı pasaj içerdiğini büyük bir şaşkınlıkla karşıladıklarını söylerler (1991: 317). Bu ilginç durum tespiti (Camaroff'un belirttiği üzere) antropologların *Marxism and Literature*'ın Gramsci'sine ve onun düşüncesine en iyi giriş kanalı olmadığını düşünmek için geçerli bir başlangıç noktasıdır.

Bu "tuhaf durum" ilk olarak Williams'ın ne çeşit bir uzman olduğu ve yazım biçiminin doğası ile, ikinci olarak da Williams'ın *Marxism and Literature*'da ne yapmaya çalıştığıyla bağlantılıdır. Francis Mulhern'in Williams'ın ölümünden sonra derlediği makalelerine yazdığı önsözde belirttiği üzere Williams, bir sosyalist olarak sosyalizm için yazan bir akademisyen ve yazardı. (1990: vii) Williams dikkatli, titiz ve kılı kırk yaran bir yazar olmanın yanı sıra, yazdıklarının akademinin kısıtlı çevresine ulaşma amacıyla kısıtlamamış, kitabının olabilecek en yaygın okuyucu kitle-

sinin erişimine açık olmasına da çalışmıştır. Williams İngiliz standartlarında oldukça az dipnot veren birisidir. Bazı akademisyenlerin aksine Williams, çok dipnot vermeye hiç gereksinim duymamış, argümanlarını kanıtlamak için kalemi kağıda değdiren her otoriteye başvurma yoluna gitmemiştir. Nispeten küçük bir alanda geniş bir zemini kapsayan *Marxism and Literature* kitabı, Williams'ın Marksist gelenekle bağlantılı çeşitli kuramcılardan anladıklarının damıtılmış halidir. Biz okuyucular onun çabalarının meyvesini alırız, bu ise çeşitli kuram bahçelerinden toplanan meyvelerin kapsamlı bir analizi değildir. Williams önemli yazarların bilgince bir tahlilini sunmaktansa, bizlere kendisinin edebiyata kültürel-materyalist yaklaşım adını verdiği, bir amaç içerisinde seçilen ve birbirleriyle ilintili belli başlı temaların sentezini sunar. İşlenilen kuramsal eserlerin menzili göz önüne alındığında, Gramsci de dahil olmak üzere tüm kuramcıların özet olarak ele alındığı görülecektir. Williams'ın kitap içerisinde edebiyata kültürel-materyalist yaklaşım adını verdiği bakış açısının öğelerine işaret etmekten, -ki söz konusu işaretler çoğunlukla bir dizi yol levhası gibidir- kitabı dahilinde daha fazlasını yapacak yeri yoktur. Kanımca, bu durum Williams'ın Marx dışında hiçbir Marksist kuramcıdan doğrudan alıntı yapma yoluna gitmemesini açıklamaktadır. Gramsci örneğinde ise Williams, bu Marksist kuramcının düşüncesinin derinlemesine tahliline girişmektense, onun hegemonya üzerine yazdıklarının gereksiz alt-üstyapı dikotomisini aştığını ve iktidarı kültürel ve maddi açıdan ele almamıza nasıl yardımcı olduğunu gözler önüne sermektedir. Bir başka deyişle, Gramsci'nin kısmi bir kuramsal açmazın ötesine geçmemize nasıl olanak tanıdığına işaret etmektedir.

Bu noktadan Williams'ın *Marxism and Literature*'daki projesinin ne olduğu sorununa geçecek olursak, Williams'ın fazlasıyla

edebiyat eleştirmeni gibi olduğunun altının çizilmesi gerekir. Williams, yüksek kültüre kendini adamış, edebiyat türbesinde dua eden ve kendini siyasetin sıradan çekişmelerinden uzak tutan birisi imgesine pek uymamakla beraber, Williams'ın antropolog olmadığı da kesindir. Bu nedenle onun kültüre ilgisi bir antropoloğun kültüre ilgisinden farklı kökenlere sahiptir. Kültür sorunu Williams'ın projesinin kalbinde yer almasına karşın, bu kültür anlayışı Geertz'in tüm bir antropoloji disiplininin çevresinden yükseldiğini iddia ettiği, kültür kavramından oldukça farklıdır.

Williams'ın kültürün çetrefilli bir sözcük olduğunu, bunun da öncelikli olarak sözcüğün birbirinden ayrı çeşitli akademik disiplinlerde ve birbiriyle çekişen düşünce sistemlerinde önemli kavramları karşılamak için kullanılagelmesinden ileri geldiğini" (1983: 87) söylediğini üçüncü bölümde alıntılamıştım. *Marxism and Literature*, *Keywords*'ün orjinal baskısından tam bir yıl sonra yayımlanmıştır; ayrıca bu kitabında kültür teriminin karmaşık-çetrefilli tarihinin izini süren bir bölümü vardır:

> *O halde kültür kavramının karmaşıklığı oldukça dikkat çekicidir. Kültür içsel bir sürecin adı olmuş; anıştırdığı kişilerin entelektüel yaşam ve sanatta uzman oldukları anlamına gelmiştir. Kültür ayrıca genel bir süreci adlandırmak için kullanılmış ve tüm yaşam biçiminin inşasına da işaret etmeye başlamıştır. İlk anlamıyla kültür sanatların ve dil, tarih ve edebiyat bölümlerinin (humanities) şekillenişinde büyük bir etkiye sahiptir. İkinci anlamıyla da insan ve sosyal bilimlerin tanımlanmasında aynı oranda etkili olmuştur. Tanımları buluşturma çabalarına karşın, her eğilim diğerinin kavramı uygun kullanımına karşı çıkmaya hazırdır.* (1977: 17)

Williams'ın kendisine göre bu farklı kullanımlar ilginç ve bir o kadar da sorunlu bir gerilim yaratmaktadır. Pasaj şu şekilde devam eder.

> *Her modern kültür kuramında, özellikle de en çok Marksist kuramda, bu karışıklık büyük güçlük kaynağı teşkil etmektedir. Bilme problemi başlangıçta, ister bu kuramsal sanat ve entelektüel yaşamın toplumsal yaşamla ilişkisi olsun, ister farklı ve belirli yaşam biçimleri yaratan sosyal süreçlerin teorisi olsun, en çok göze çarpan sorundur.* (1977: 17-18)

Ancak Williams yaratıcı ve kışkırtıcı bir biçimde edebiyat ve dil alanlarında anlaşıldığı şekliyle kültür kavramına karşı çıksa ve kelimenin anlamını geliştirse de, *Marxism and Literature* öncelikli olarak bir edebiyat eleştirisi çalışmasıdır. Ben çoklukla Williams'ın kitabının, (*Marxism and Literature*) antropoloji disiplininden gelen okurlarca artık unutulduğunu düşünürüm. Ayrıca Williams'ın bu kitaptaki projesi Marksizm'e ve edebiyata eş derecede ciddiyetle yaklaşan bir Marksist edebi pratiğin nasıl olacağının keşfi olmasına karşın, bu böyledir. Williams *Marxism and Literature*'ın radikal bir değişim zamanında nasıl yazıldığını anlatarak başlar. Yirmi yıl önce Williams için Marksizm'i bir kuram ve doktrin bütünü, edebiyatı da eserler ve benzeri türdeki çalışmalar bütünü olarak değerlendirmek mümkündü ve bu kitap da ikna edici bir biçimde bu iki düzlem arasındaki ilişkilerin sorunlarına odaklanabilir, veya belirli bir ilişki varsayıp, hızla belirli uygulamalara girişebilirdi. Ancak şimdi durum oldukça farklıdır. Marksizm aniden önemli bir yükseliş yaşamış ve buna karşın bir açıklık ve kuramsal gelişime bağlı esneklik geliştirmiştir, edebiyat ise oldukça yeni açılardan sorunsallaştırılmaya başlanmıştır" (1977: 1). Williams, edebiyat kavramına karşı çıkmış, onu sorgulamış, kendi yolunu Marksizm ve ilintili kuram-

sal geleneklerle çizmiş olabilir; ancak halen tarihsel materyalizm çerçevesinde maddi kültürün belirli özellikleri ve edebi üretimle ilgilenmektedir (1977: 5).

Bu antropologların Williams okumakla bir şey elde edemeyecekleri anlamına gelmez. Ancak bu antropologların Williams'ın *Marxism and Literature*'da kültürden söz ederken kısmen farklı bir diyaloğun parçası olduğunu akılda tutmaları gerekir. Bu diyaloğun antropologlarınkinden farklı sorunları ve soruları olduğu, dolayısıyla antropologların kurdukları diyalog veya diyaloglardan farklı olduğunu anımsamakta yarar vardır. Bence antropologlar, Williams'ın öncelikli olarak sorun ettiği kültür kavramıyla antropoloji içindeki kültür kavramının farkından habersizdirler. Bu durum antropoloji içinde bir yer edinen Williams'ın kitabındaki hegemonya bölümünün Gramsci'si olmasaydı, başlangıçta büyük bir sorun oluşturmazdı. Bana göre, buradaki sorun Gramsci'nin bir hegemonya kuramcısına indirgenmesidir. İkinci olarak da bu hegemonya tasavvurunun gerçekte daha karmaşık, oldukça ilginç, temel sorunu iktidar ve mekanizmalarının incelenmesi olan Gramsci'nin hegemonya kavrayışının zayıf bir uyarlaması olmasıdır. Bir sonraki kısımda hegemonyanın bu hafifletilmiş antropolojik uyarlamasını daha yakından inceleyeceğim.

"HAFİF HEGEMONYA"

Antropoloji içindeki hegemonya kavramının nasıl anlaşıldığı ile ilgili temel sorun, bu kavramın bütün iktidar alanına değil de sadece inançlar ve fikirler düzlemine aitmiş gibi ele alınmasıdır. Eski Marksizm'in idealist ve materyalist dünya tasavvurları hakkındaki tartışmalarının diliyle söyleyecek olursak, hegemonya doğası gereği idealist bir kavram gibi düşünülegelmiştir. Williams gibi maddi ilişkilerin önemine vurgu yapan birisi olduğu

göz önüne alınırsa, onun antropolojiye tanıttığı Gramsci'nin böylesi bir idealist dönüş yaşaması oldukça ironiktir. Örneğin *Marxism and Literature*'ın ideoloji bölümünde Williams kendi bakış açısının "bilinç ve ürettiklerinin" daima, ancak farklı biçimlerde, maddi-sosyal süreçlerin bir parçası olduğunu söyler (1977: 61). Ancak hegemonya tartışmasında Williams bu kavramın ideoloji anlayışının ötesine nasıl geçtiğini göstermeye ve Marksist gelenek içinde ideolojinin kuramsallaştırıldığı tartışmalara odaklanmaktadır. Williams, "kesin olan tek şeyin hegemonya kavramıyla bilinçli fikirler ve inançlar sisteminin karşılanmasının yanı sıra, belirli ve egemen anlam ve değerlerce var edildiği şekliyle yaşanan tüm sosyal sürecin söz konusu olduğunu" iddia etmektedir (1977: 109). Williams sözlerine şöyle devam etmektedir:

> *Hegemonya bir süre içeren anlamlar ve değerlerdir; -bu değerler hem kurucudurlar hem de zaman içinde oluşmuşlardır- pratik olarak yaşanıyor olmaları bu durumun her iki yönünü de -onların kurucu ve kurulmuş olmalarını- kanıtlamaktadır. Sonuç olarak, toplumdaki çoğu insan için bu bir gerçeklik duygusu yaratmaktadır. Bu aynı zamanda bir sonsuzluk duygusudur da. Çünkü toplumdaki çoğu insan için kısıtlı yaşam alanlarının sunabildiği gerçekliğin ötesine geçmek oldukça zordur. Bu en doğru anlamıyla bir kültür anlamına gelmekte; ancak bu kültür belirli sınıfların yaşadığı baskı ve tabiyet durumunun da göstergesi olarak ele alınabilmektedir (1983: 110).*

Bu çıkarım oldukça güçlü ve ikna edici bir çıkarımdır, ayrıca Gramsci'nin hegemonya ile kastettiği şeyin önemli bir bölümüne değinmektedir. Fakat bu Gramsci'nin hegemonya kavramının sadece bir bölümüne denk düşmektedir. Williams'ın kendi-

si de bu durumun farkına varmış ve kitabının hegemonya bölümünün girişine "Gramsci'nin hegemonya kavramının Marksist siyaset kuramı için çıkarımları ne olursa olsun, kültürel kuram üzerine etkileri tartışmasız ortadadır" (1983: 108) diye yazmıştır. İktidarın işleme biçimini metin içinde paranteze alarak bir anlamda üstünkörü geçtikten sonra, bölümün geri kalanında hegemonya kavramının antropolojik olmaktan çok, edebi kültür anlayışını temel alan bir kültürel kurama etkilerini tartışmaya girişmiştir. Sonuç olarak, Williams kitabının hegemonya bölümünde, bu kavramın Gramsci'de tam olarak ne anlama geldiğini inceleme gibi bir işe girişmemiş, asıl olarak Marksist gelenek içinde ideolojinin kavranma biçimine karşı çıkmak için bu bölümü kaleme almıştır. Gramsci'nin kendi yazılarını okumayanlar veya *Hapishane Defterleri*'nde karmaşık olmayan ve açık bir hegemonya tanımı bulanlar, Camaroff'un deyimiyle, bizlere çok fazla yardımcı olmayacaktır (1991: 19); bu nedenle Williams'ın çıkarımları konuya bakışımız üzerinde çok etkili olmuştur. Ancak Williams'ın kendisi bile inançlar ve fikirlerin eklemlendiği maddi koşulların önemine vurgu yapsa da, hegemonya kavramını ne yazık ki sadece fikirler, inançlar, anlamlar ve değerler alanına işaret eden bir şey olarak ele almıştır.

Jean ve John Camaroff'un hegemonya tartışmaları bu çeşit bir Gramsci okumasının, yani hegemonya kavramının sadece fikirler, inançlar, anlamlar ve değerlere işaret ettiğini öne süren bir okumanın, iyi bir örneğidir. Daha önce de belirttiğim üzere, Camaroff'ların hegemonya yorumu en çok yapılan tartışmalardandır ve bu tartışmayı daha yakından incelememiz gereklidir.

Jean ve John Camaroff tartışmalarına hegemonya kavramının belirsizliği diye adlandırdıkları şeyi olumlayarak başlarlar. Onlara göre, Gramsci'nin hegemonya anlayışı öylesine, sistematik olmayan bir biçimde öne sürülmüş olmakla birlikte, üzerinde dü-

şünmek için oldukça ideal bir kavramdır. Yani hegemonya kavramı bir nevi boş gösteren (*empty sign*)* gibidir. Bu nedenle farklı analitik amaçlar ve konumlara hizmet edebilir (1991: 19). Aynı kitapta biraz daha ilerdeki sayfalarda, Gramsci'nin *Hapishane Defterleri*'nde hegemonyanın net bir tanımını ortaya koyduğu şu bölümü alıntılarlar. "Hegemonya sanatta, hukukta, ekonomik eylemlerde ve bireysel ve ortak yaşamın tüm yönlerinde kendini gizliden gizliye açığa çıkartan bir dünya tasavvurudur" (SPN: 328, Camaroff ve Camaroff, 1991: 23). Bu alıntının bağlamı, "Ortak Duyu, Din ve Felsefe" arasındaki bağlantı üzerine bir notta yer alan ideoloji tartışmasıdır. Ben, Camarofflar'ın seçtiği bölümün (burada italik harflerle gösterilmiştir) neyin öncesi ve sonrasında olduğuna bakmanın bizlere yardımcı olabileceğini düşünüyorum.

> *Ancak [Gramsci'nin bilimsel felsefenin ortak duyudan ayrılması sorunundan söz settiği bölüm] bu noktada her dünya görüşünün, kültürel bir harekete dönüşmüş her felsefenin, bir*

* Boş Gösteren (*empty signifier*): Boş veya yüzergezen gösteren (empty-signifier), oldukça değişken, tanımlanamaz veya gerçekte var olmayan bir gösterilenle ilişkilenen bir gösteren anlamına gelir. Bu gibi gösterenler farklı insanlara farklı şeyler çağrıştırır. Örneğin, birçok veya her gösterileni temsil edebilirler ve onları yorumlayanlar onlara ne anlam yüklüyorlarsa o anlama gelirler. Bu gibi gösterenlerin varlığını koyutlayanlar, gösteren ve gösterilen arasında radikal bir kopuş olduğunu iddia ederler. Saussure'cü bir semiyotikçiye göre, hiçbir gösteren gösterdiği bir şey olmaksızın var olamaz. Dolayısıyla bir şeyin işaret olabilmesi için bir şeyin gösterilmesi gerekir.
Boş gösterene örnek olarak demokrasi, doğa, kapitalizm, sosyalizm, ekoloji, din ve günümüz küresel dünyasında terörizm kelimeleri verilebilir. Dolayısıyla gösterenler üzerinde büyük bir tartışma ve sosyal ve siyasi bir mücadele vardır.(Voloshinov, 1973) Bu bağlamda boş gösteren gösterme işlevini yerine getirebilmesi için, yani bir gösterilenle ilişkilendirilip bu ilişkinin "kutsanması" için çeşitli mücadelelerin verildiği gösterendir. Daha ayrıntılı bir tartışma için E. Laclau ve C. Mouffe, Hegemonya ve Sosyalist Strateji (İstanbul: Belge, 1992), orjinali, Hegemony and Socialist Strategy (Londra: Verso, 1985) ve Slavoj Zizek, İdeolojinin Yüce Nesnesi, (İstanbul: Metis, 2002); orjinali, Slavoj Zizek, Sublime Object of Ideology, (Londra: Verso, 1989) ve www.lacan.com web sayfasındaki çeşitli makalelere bakılabilir.

> *dinin, bir inancın, sonuç olarak içinde herhangi bir felsefenin üzeri örtük bir kuramsal öncül olarak var olduğu eylem veya istenç üreten bu dünya görüşlerinden her birinin yüzleşmek zorunda olduğu temel bir sorun vardır. Bir kişi sözcüğün en üst anlamıyla sanatta, hukukta, iktisadi eylemlerde kısaca bireysel ve toplumsal hayatın her bir yönünde kendini açığa çıkartan bir dünya görüşü demek anlamına geldiğini aklında tutarak ideolojiyi de yukarıda adı geçenlere ekleyebilir. Sorun ise ideolojinin çimento gibi katılaştırma ve birleştirme işlevi gördüğü tüm bir toplumsal bloğun ideolojik birliğinin korunması sorunudur.* (SPN: 328)

Burada Gramsci fikirler ve inançlardan söz etmektedir. Ancak Gramsci, tüm bunlardan Camaroff'ların da söylediği üzere ideoloji tartışması yaptığı bir düzlemde söz etmektedir ve bilebildiğim kadarıyla Gramsci, hiçbir zaman ideolojiyi hegemonyanın eş anlamlısı olarak kullanmamıştır. Hegemonya konusu ile bağlantılı paragraf, Gramsci'nin düşüncelerin "pratik eylemlere" eklemlenmiş olduğunu, kültürel bir harekete dönüşen her felsefenin, bir dinin, bir inancın hegemonya kavramıyla yakından ilintili olduğunu söylediği cümleyi içinde barındıran paragrafdır. Hegemonya, kısmen de olsa, Gramsci'nin, Marx'da da sadece bir metafor olan ancak sonraki Marksistlerin sıkça temel kuramsal bir ayrılık olarak gördüğü altyapı-üstyapı tartışmasını aşma mücadelesinden türemiş görülebilir. Hegemonya Gramsci'ye göre, bu kitabın önceki bölümlerinde, -umarım göstermeyi başarmışımdır- daima "pratik bir eylemi" ve eşitsizliği üreten toplumsal ilişkileri ve bu eşitsizliği doğrulayan, açıklayan, normalleştiren ve benzeri fikirleri kapsamaktadır. Bazen Gramsci rızaya ve bazen de rıza ve zorun birleşimine vurgu yapsa da, hegemonyayı ideoloji kadar açık bir biçimde ele almamıştır.

Marxism and Literature'un Gramsci'sinin neden antropoloji içinde seve seve kabul gördüğü önemli bir noktadır. Bunun bir nedeni *Hapishane Defterleri*'nin kendisinin özetinin çıkarılmasına engel olan zorluğudur. Buradaki zorluk, kısmen de olsa, Gramsci'deki hegemonya gibi bir kavramın hem belirli insanların belli bir mekânda karşılaştıkları gerçekliği yorumlamalarını, hem de söylem düzleminin dışında yer alan -hatta söyleme indirgenemeyecek olana sadece belirli söylemlerin terimleriyle işaret edilmesi söz konusu bile olsa- somut gerçeklikleri kapsayan iktidarın her zaman yer değiştiren düzleminin haritasını çizmek için kullanılmasıdır. Belli bir zaman diliminde belirli bir hegemonik düzlemi kuran şey -iktidarın hiçbir zaman tam anlamıyla korunaklı olmadığı kesintisiz iktidar mücadelesinde daima tek bir an olduğunu akılda tutmak gerekir- zor ve rızanın, gerçeklik tasavvurları ve bir söylemi aşan somut gerçekliklerin karmaşık bir bileşimini içerme eğiliminde olmasıdır. O halde hegemonya, zorunlu olarak her kalıba girebilen bir şeye denk düşmektedir. Camaroff'lar ve diğerleri Gramsci'den istedikleri netlikte ve açıklıkta kuramsal kavramı alamayacaklardır. Gramsci'den alabileceğimiz belirli ampirik bağlamlardaki iktidarla ilgili sorabileceğimiz bir dizi aydınlatıcı ve anlamlı soru olacaktır. Ancak bunu da oldukça kapsamlı bir Gramsci okumasından sonra başarmak mümkündür. Gramsci'nin yazdıkları dikkatli ve yakın bir okuma gerektirir. Eğer hegemonya gibi kavramların temel etkenini anlamaya çalışır, yani tek tek kabuller ve aforizmalar arasından başa çıkabileceğimiz, net ve açık bir tanım aramayı bir kenara bırakırsak; deyim yerindeyse, Gramsci'nin bazen açık ama sıklıkla adı sanı bilinmez dinleyicileri ile giriştiği tartışmaların kıvrımlarında onunla bir yolculuk yapmamız gerekir. O halde *Marxism and Literature*'ın çekiciliğinin en büyük nedeni kısmen de olsa bizleri *Hapishane Defterleri* ile ciddi ciddi uğraş-

mamızı gerektirecek bir zorluktan kurtarıp, hegemonya'nın nispeten kısa ve öz bir tanımını vermesidir.

Okuyucunun anlayabildiği bir Gramsci ortaya koyduğu argümanı, *Marxism and Literature*'un veya genel olarak Williams'ın popülaritesini açıklamak için elbette yeterli değildir. Kanımca ikinci neden, Williams'ın *Marxism and Literature*'daki ve hatta tüm eserlerindeki, sorununun kültürün keşfi ve onun iktidarın çeşitli alanlarında nasıl üretildiğiyle birlikte önem taşımasıdır. Antropologlar açısından, özellikle de Marksist iktidar görüşüne yakın olanlar için, Williams sadece kültür üzerine düşünceleri ile değil kültür ve iktidara birlikte vurgu yapması nedeniyle önemlidir. Daha önce de belirttiğim üzere, antropologlar Williams -ve biraz daha genişletirsek Gramsci- kültür derken kendilerinin kültürden anladıkları şeyden söz ettiklerini sanmakta biraz acele etmektedirler. Kültür kavramının antropoloji içindeki merkezi konumundan -aynı zamanda sorgusuz sualsiz kabulünden dolayı- ve edebi ve antropolojik kültür anlayışı birbirinden ayrı olmakla birlikte yakından ilişkili olduğu için, antropologların bu ayrılığı fark etmemesi kolaydır. Bana göre, bu ise, antropologların *Hapishane Defterleri*'nin kendilerine sunduğu karmaşık ve çetrefilli Gramsci'den mahrum kalmaları sonucunu doğurmuştur. Antropoloji içinde kendisine bir yer edinen Gramsci oldukça kısıtlı bir Gramsci'dir; yani *Hapishane Defterleri*'ndeki iktidarın maddiliği noktasındaki derin duyarlılıktan soyutlanmış bir Gramsci.

Bu fazla idealist Gramsci'nin sorunu, birçok antropoloğun Williams okumalarından doğan fikirlerinin daha ilgi çekici ve zengin ve aynı zamanda disiplinin tutuculuklarına karşı çıkan sarsıcı ve huzursuz bir Gramsci'yi gölgede bırakmasıdır. Bu az bilinen Gramsci ile antropologların antropolojik tasarımların içine düzgün bir biçimde oturması için eli yüzü düzeltilmiş -siz

buna evcilleştirilmiş de diyebilirsiniz- Gramsci ile olduğundan daha ilginç ve derin bir diyalog kuracaklarına inanıyorum. Antropologlar için bunun kısmen de olsa nedeni daha az tanıdık olan Gramsci'yle başa çıkılmasının güç oluşu ve onun rahatsızlık verici oluşudur. Söz konusu Gramsci sadece farklı kültür tasavvuru ve madun kültürüne eleştirel bakışı ile bu antropologlara karşı çıkmakla kalmaz, aynı zamanda, bugünlerde Berlin Duvarı'nın yıkılışının komünizmle birlikte Marksizm'i de ortadan kaldırdığını düşünen pek çokları için onun ödün vermez Marksizm anlayışı, doğrudan hakaret gibi algılanmadığı hallerde en azından utanç verici derecede cılız ve modası geçmiş gelir.

Buradaki zorluk, daha öncede göstermeye çalıştığım üzere, Gramsci'nin entelektüel projesinin açık bir biçimde Marksist bir çerçevenin içinde olmasıdır. Benim okuduğum kadarıyla, Gramsci'nin çıkarımlarını onu bir tür hafif Gramsci'ye indirgemeden Marksizm'den soyutlamak olanaksızdır.

Bu bölümün ikinci yarısında, açıkça Gramsci'ye dayanan iki antropoloğun çalışmaları bağlamında pratikte böylesi bir karşılaşmanın ne anlama gelebileceğini göstermeye çalışacağım. Ancak bunu yapmadan önce, Marksizm'in antropoloji üzerine etkisine ilişkin bir iki şey söylemek yardımcı olacaktır. Bu etkileşimin tarihini burada özetlemenin imkansız olduğundan, burada tek bir antropoloğa, Eric Wolf'a odaklanacağım. 1999 yılında ölen Wolf, Amerikan antropolojisinin Marx'a dümen kırmasındaki temel figürlerden birisiydi ve burada onun entelektüel ufuklarını, antropolojik projeyi nasıl tanımladığını ve kültürün bu proje içindeki yerini incelemek oldukça öğretici olacaktır.

ERİC WOLF VE ANTROPOLOJİK PROJE

İçinde bulunduğumuz dönem içinde modası geçmiş olsa da Karl Marx'ın Anglo-Amerikan antropolojisinin modern bir di-

siplin olarak tarihinde gizli ve onaylanmamış bir yeri vardır. Ancak Marksizmin gölgelerden çıkması ve K. Marx'ın en azından son birkaç yıldır İngiliz ve Amerikalı antropologlar arasında oldukça etkili olması 1960 olaylarının ertesinde gerçekleşebilmiştir. Maurice Godelier, Claude Meillassoux ve Emmanuel Terray gibi bir dizi Fransız Marksist antropolog, Marx'ın yazılarının günümüzdeki antropoloji için geçerli ve kullanışlı bir kaynak gibi görülmesinde oldukça etkili olmuştur. Marx'a ilişkin bu yenilenmiş ilgi zemininde, Gramsci'nin yazıları da artan bir ilginin odağı haline gelmiştir.

Burada Wolf üzerinde durmamın bir nedeni de onun, üçüncü bölümde belirttiğim üzere, özellikle geç dönem çalışmalarında kültürlerin sınırlılık gösteren bütünler olma niteliğinin ana akım antropolojinin merkezinde yer alışını reddetmesidir. 1984 yılında yayımlanan bir makalesinde, kültürlerin verili, bir iç öz etrafında öbekleşmiş, idari bir prensip veya üst bir plan gibi ele alınmaması gerektiğini söylemektedir.

> *Kültürel kümeler ve kümelerin içinde yer aldığı daha kapsamlı kültür kümeleri çoğul süreçlerin geniş toplumsal ve kültürel bağlantı alanları üzerindeki etkisiyle sürekli bileşim, bozulma ve yeniden kurulma süreci geçirmektedir.* (2001: 313)

Ayrıca Wolf, antropologların tarihe de aynı derece de önem vermesi gerektiği üzerinde ısrarla durmuştur.

> *Tarihe ilgi göstermenin yapmanıza olanak tanıdığı şey açığa çıkan, kesişen, yayılan ve zaman içinde dağılan süreçlere bakmanızı sağlamaktır. Bu ise inceleme birimlerimizi haneler, yöreler, bölgeler, ulusların yeniden düşünmemizi ve onları durağan varlıklar olarak ele almaktansa bir proble-*

> *matik şekillenmiş, yeniden şekillenmiş ve zaman içinde değişen şeyler olarak düşünmemize olanak tanır.* (2001: 390)

Wolf birçok açıdan bazen açık açık ancak çoğunlukla gizli bir biçimde Marx'a yaslanan karşıt bir geleneğin bir parçası olarak ve antropolojik kültür kavramına sıkı sıkıya yapışmış kavrayışlara karşı çıkan birisi gibi görülebilir. Ancak yerleşik antropolojinin varsayımlarını bu denli radikal bir biçimde sorgulayan Wolf'un bile, antropolojik projeyi yeniden tahayyül ederken, özellikle de kültürü kuramsallaştırırken ve kültür ve sınıf arasındaki ilişkiyi betimlerken, varsayımları dikkat çekici sınırlara gelip dayanmıştır. Bu sınırların izini sürmek hem Wolf'un kültüre yaklaşımının Gramsci'nin kültür tasavvurundan ne denli farklı olduğunu gözler önüne sermesi, hem de Gramsci'yi kullanmanın antropologların kültür kavramının önemli boyutlarını yeniden düşünmeleri noktasında nasıl yardımcı olabileceğini göstermesi açısından önemlidir.

İşe Wolf'u tarihsel olarak konumlandırarak başlamayı seçtim. Burada Wolf'un 2001 yılında hayatının sonuna doğru yazdığı kısa otobiyografik bir makaleden yola çıkmaktayım. Wolf, 1923 yılında Viyana'da seküler bir Yahudi ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Wolf'un gençlik yıllarında Avrupa'da faşizm yükseliştedir. O ve ailesi, önce Orta-Avrupa ve daha sonra İngiltere'ye yerleştikten sonra 1940 yılında ABD'ye gelmiştir. İkinci Dünya Savaşı sırasında Wolf, Amerikan Ordusu'nda görev yapar ve üç yıl ordu hizmetinden sonra, New York'taki Queen's College'dan, savaştan önce keşfettiği antropoloji alanında ilk derecesini alır. Bunu Columbia Üniversitesinden aldığı yüksek lisans derecesi izler; bu okul Wolf'un deyimiyle o dönemde "Boasçı antropolojinin kalesi" durumundadır. Bu dönemde bölümdeki en önemli entelektüel karakter Boas'ın öğrencilerinden biri olan

Ruth Benedict'dir. Wolf, antropolojik bakışına belirli bir Avrupalı duyarlılığı taşımış; söz konusu duyarlılığı entelektüel tarihin öneminin farkında olması ve genel anlamıyla sol siyasi eğilimli olmasıyla renklendirmiştir. Bir antropolog olarak Wolf, genel siyasi çerçeveye çok önem vermektedir. Columbia'da antropoloji yüksek lisans öğrencilerinden oluşan, yarı şaka, *Mundial Upheaval Society* adlı bir gruba katılmıştır. Tamamı savaş gazisi ve sol kanattan olan bu öğrenciler Columbia antropoloji bölümünde egemen olan Benedict'in "kültür ve kişilik" antropoloji okulundan oldukça hoşnutsuz idiler.

MUS grubunun aradığı şey daha materyalist bir antropolojiydi. Grup Julian Steward'ın 1947 yılında bölüme katılmasıyla aradığını bulabildi. Steward kendini kültürel ekolojist* olarak tanımlıyordu ve Eric Wolf'un bir antropolog olarak gelişiminin ilk aşamalarında çok etkili olmuştu. Keskin bir materyalist olan Steward araştırmalarının merkezinde Wolf'un deyimiyle çevre ve teknolojilerin, söz konusu çevrenin izin verdiği ölçüde insanlar tarafından kullanılmasının karşılaştırılmalı analizi yer alıyordu

* Kültürel Ekoloji (*cultural ecology*): Butzer'a göre (1989) biyolojinin alt dalı olarak ekoloji, hayvan, bitki ve diğer canlıların organik üretkenliği, diğer organizmalarla aralarındaki mücedele ve gıda zincirinin (basitçe kimin kimi yediğinin) çalışılmasıdır. Bu anlamda Butzer (1989) günümüzdeki kültürel ekolojinin, insanların hangi insani ve doğal engeller ve kısıtlamalarla, nasıl yaşadığı, ne kadar zamanda neler yaptığını incelediğini öne sürmektedir. Kültürel ekolojistler, kaynak zemininin olanak ve kısıtlılıklarının ve grubun kullandığı yerel çevrenin bu toplumun belli özellikleri, örneğin topluluğun beslenme alışkanlıkları, yaşam alanlarının nerelere kurulacağı, festival ve seramonilerin nasıl ortaya çıkacağı, malların değişiminin ve üretimin nasıl yapılacağı, tarımsal işgücünün nasıl örgütleneceği, hangi teknolojilerin kullanılacağı ve benzeri noktalar üzerinde çok büyük etkiye sahip olduğunu öne sürmektedirler. Bu bakış açısına göre, adaptasyon hayatta kalabilmek için ve daha iyi şartlarda yaşayabilmek için değişime cevap verme anlamına gelir. Bu bakış açısı çeşitli eşitsizlikleri ve iktidar ilişkilerini doğaya uyum sürecine indirgemesi nedeniyle eleştirilmiştir. Daha detaylı bir tartışma için Patricia Towsend, *Enviromental Anthropology: From Pigs to Policies* (İllinois: Waveland Press, 2000) .

(2001: 4). Wolf ve MUS grubunun diğer üyeleri, Sidney Mintz de onlardan biriydi, Steward tarafından bitirme ödevleri olan saha çalışmalarını yapmak için Porto Riko'daki çok sayıda topluluğu kapsayan bir araştırma için görevlendirilmişlerdi. Wolf'un araştırmasını Porto Riko'nun orta kesimlerindeki çökmekte olan ve kapitalistleşmemiş bölgelerde yapmışken; Mintz, Porto Riko'nun güney sahilinde yer alan teknolojik, sulamaya dayalı, rasyonelleşmiş, Amerikalıların sahibi olduğu şeker plantasyonunda çalışan" topraksız tarım işçileri üzerine çalışmıştır (2001:5).

1978 yılında, *The People of Puerto Rico* (Porto Riko Halkı) kitabının yayımlanmasından yirmi bir yıl sonra söz konusu kitabın güçlü ve zayıf yanlarına değinen Eric Wolf, kitabın çalışan topluluğun ve Porto Riko'nun üzerinde çok az kontrolünün bulunduğu geniş (son olarak küresel) ekonomik yapılara eklemlenmiş karakterini gözden kaçırmış olduğunun altını çizer. Wolf'a göre bunun nedeni "bağımlılık kuramının" (*dependency theory*) emekleme dèvresinde olması ve antropolojiye zar zor sızmasıdır (1978: 23) der. Ancak Wolf'un parmak basmaya devam edeceği üzere, genellikle Marksist kuram içinde yeralan bağımlılık kuramı, emperyalizm, sömürgecilik ve eşitsiz gelişme gibi konularda uzun süreden beri devam eden tartışmalara bakmanın sadece bir yoludur. Antropolojinin "ilkel", "kapitalizm öncesi", "modern öncesi" ve benzeri toplulukların çalışılması olarak tanımlandığı göz önüne alındığında, Anglo-Amerikan antropolojisi içinde 1960'ların sonuna dek Marksist tartışmalara çok ender değinilmesi oldukça ilginç bir durumdur. Yetmişlerin sonlarından itibaren Wolf için, Steward'ın diğer öğrencileriyle -elbette Steward'ın değil- üzerinde çalıştıkları toplumların farklı altkültürlerden daha çok "sermaye ve emeğin birtakım kombinasyonlarına" denk düştüğü kör göze parmak misali açık hale gelmiştir (1978: 25). Tarihsel incelemenin önemine uygun olarak, Wolf,

The People of Puerto Rico kitabının kendisinin tarihsel olarak konumlandırılması gerektiği sonucuna ulaşır.

> *Belki de bunlardan hiçbirinin (örneğin Wolf'un Porto Riko'dan sağladığı malzemeyi 1978 yılında yeniden yorumlamasının) yirmi yıl önce dile getirilmesi mümkün olmazdı. Bu açıklamalar ekonomi politiğin yenilenmesi yaklaşımı ve çeşitli sosyal bilimler arasındaki kavramsal ve metodolojik sınırların kaldırılması üzerinde yükselmiştir.... Bu kitabı yeniden okurken, bizlerin bu yeni zemine bizleri iletecek kanallara ne kadar yaklaştığımızı gördüm ve o zaman da neden daha ileri gitmediğimize üzüldüm (1978: 25).*

Wolf Mintz ile birlikte Amerikan antropolojisinde 1960'ların sonundan itibaren başlayan ekonomi politiğin yenilenmesi akımının öncüleridir. Wolf'un bu yenilenmenin daha erken değil de altmışların sonunda gerçekleşme nedeni olarak daha genel siyasi iklimi öne sürmesi dikkat çekicidir. "Belki de altmışlı yılların yeni soruları ve olası yeni yanıtları gündeme getiren altmışların kargaşasıyla tek bağlantısı buydu" (1978: 25). Burada üzerinde ısrarla durulması gereken bir başka nokta, Wolf'un öne sürdüğü şeyin daha önce antropologların kültürü çalışırken gerçekte tarihsiz bir yaklaşım benimsemelerine karşı çıkan, açıktan veya gizliden bu egemen fikri reddeden antropologlarla disiplinin tarihi boyunca karşılaşılmadığı anlamına gelmediğidir. İki erken dönem örnek olarak, Kuzey Amerika antropolojisi içinde Columbia'dan Alexander Lesser ve İngiliz antropolojisi içinde sonraları Kuzey Rodezya adını alan İngiltere eski sömürgesindeki Rhodes Livingstone Enstitüsü'nden Godfrey Wilson verilebilir. Buradaki ana sorun kültür hakkında gösterdiğim genel varsayımların karşı çıkılmamış olması değil, disipline egemen olmala-

rıdır. Gramsci'nin terimleriyle ifade edilecek olursa, bunlar disiplin içindeki hegemonyanın bir parçasıdır. Yani kültürün incelenmesinde belirli bir yaklaşımın dayatılmasının sadece bir dizi entelektüel argüman yoluyla değil, geçerli ve kabul görmüş antropolojik bilginin üretiminin araçları denilen kurumların ve pratiklerin kontrolüne de bağlı olduğunun altının çizilmesi gerekir.

Porto Riko projesinden sonra Wolf, Meksika'da çalışmak üzere ülkeye taşınır ve burada köylü topluluğunun niteliği sorununa ve kısmen de bu topluluğun siyasi kurum oluşu konusuna eğilir. 1960'ların sonuna doğru bir dizi etkili kitap kaleme alır; 1969 yılında yayınlanan ve oldukça etkili olan *Peasant Wars of the Twentieth Century* de (Yirminci Yüzyıldaki Köylü Savaşları) bunların arasındadır. Bu tarihten sonra Wolf antropoloji içinde açık bir şekilde Marx ve Marksist geleneğe yaslanan ekonomi politik bir yaklaşımı esas almıştır. Yetmişli yıllarda, altmışların kargaşa ortamından ve Marx'ın bir sürü akademik disiplin tarafından yeniden keşfinden sonra, Wolf daha da artan bir biçimde Gunder Frank ve İmanuel Wallerstein tarafından başı çekilen bağımlılık ve dünya sistemi kuramcılarının çalışmalarına yönelmiştir. Wolf için temel soru, antropologların çalıştıkları tipik sözde "ilkel insanların" tarihlerinin deniz aşırı ticaret tarafından nasıl şekillendirildiği sorusudur. Bu konuya eğilmesi 1982 yılında *Europe and the People Without History* (Avrupa ve Tarihsiz Halklar) kitabıyla zirveye ulaşmıştır. Wolf, bu kitabında "merkantilist ve kapitalist gelişmede işbaşında olan süreçleri anlatırken, bu süreçlerin etno-tarihçiler ve antropologlar tarafından çalışılan küçük ölçekli halkların üzerindeki etkilerini de" göstermeye çalışmıştır (1982: 23). Wolf, 1999 yılındaki ölümüne dek yazmaya devam etmiş ve 1999 yılında ise temel eseri olan *Envisioning Power: Ideologies of Dominance and Crisis* (İktidarı Tasavvur Etmek: Egemenlik İdeolojileri ve Kriz) yayımlanmıştır. Ölü-

münden kısa bir süre önce geçtiğimiz yarım yüzyıl içinde kaleme aldığı makalelerinden seçtiklerinin derlemesini yapabilmiştir. Bu derleme ölümünden sonra *Pathways of Power: Building an Anthropology of the Modern World* (İktidarın Patikaları: Modern Dünyanın Antropolojisini İnşa Etmek) adıyla yayımlanmıştır. Wolf'un eserlerinin bütünü oldukça zengindir. Zaten üçüncü bölümde büyük oranda *Envisioning Power* kitabından söz etmekteyim. Ancak bu bölümde Wolf'un geç dönem çalışmalarında, yani ekonomi politiğin yenilenmesinden ve çeşitli sosyal bilim dalları arasındaki kavramsal ve yöntemsel ayrımların ortadan kaldırılmasından sonra kaleme aldığı eserlerinde, kültürü konumlandırma ve kavrama biçiminin çeşitli yönlerini masaya yatıracağım. Tartışmam üç ana esere, *Europe and the People without History* (Avrupa ve Tarihsiz Halklar), *Envisioning Power* ve *Pathways of Power*'a (İktidarın Patikaları) dayanmaktadır.

OLGUN WOLF'TA KÜLTÜR VE SINIF

Daha önce de belirttiğim üzere Wolf, *Europe and the People without History*'nin (Avrupa ve Tarihsiz Halklar) önsözünde tarihin önemini vurgulamaktadır. "Antropolojinin bulguları....yeni bir tarihsel yönelime sahip ekonomi politik tarafından tekrar gözden geçirilmelidir" (1982: ix). Wolf aynı şekilde eski sınırlılık ve durağanlık gösteren bir şey olarak kültür kavramının terk edilmesi gerektiğinin üzerinde ısrarla durur. Kitabın sonsözünde;

> *"toplumun gerçekliğini tarih içinde sürekli değişen, tamamen sınırlı olmayan, çoğul ve dallanıp budaklanan toplumsal dizilerden oluşan bir şey olarak gördüğümüz andan itibaren, değişmeyen, birleşik ve sınırlı kültür kavramı yerini kültürel kümelerin akışkanlığına ve geçirgenliği duygusu bırakmaktadır (1982: 387).*

Wolf, sözlerine şöyle devam etmektedir:

> *Toplumsal etkileşimin düzensizliğinde grupların devralınmış yöntemlerin belirsizliğinden yararlandığı, böylece yeni değerlendirmelere giriştikleri veya bu yöntemlere saçak türünden yeni bir şey ekledikleri, kendi çıkarlarını daha iyi ifade eden şeylere yöneldikleri veya değişen koşullara daha iyi uyum sağlamak için yepyeni yöntemlere başvurdukları bilinir. Dahası, bu etkileşimin kendi neden sonuç ilişkilerinden değil de, daha geniş siyasi ve ekonomik süreçlere yanıt olarak türediği düşünülürse, kültürel biçimlerin daha geniş bir bağlamı, yani gücün alanını hesaba katması gerekir. O halde bir kültür en iyi adı konulabilir bir dizi etkene yanıt olarak kültürel materyalleri kuran, yeniden kuran ve parçalayan bir süreçler dizisi olarak kavrandığında anlamlı hale gelecektir. (1982: 387)*

"Culture: Panacea or Problem" (Kültür: Her Derde Deva ya da Sorun) adlı, orjinali 1982 yılındaki bir konuşmaya dayanan makalesinde Wolf benzer bir formülasyonu kullanır: Makalesinde ayrı, durağan ve açıkça sınırlılık gösteren birimlerin yerine kültürel kümelerin bir araya geldiği ve dağıldığı ilişkiler alanının üzerine eğilmeliyiz" der (2001: 314).

Ancak bu formülasyonlarında Wolf, Gramsci'nin aksine, "sabit, birleşik ve sınırlı" veya "ayrı ve durağan" kültürler anlayışının akışkan ve geçirgen kültürel kümeler kavramlarından biriyle değiştirilmesini salık verirken veya kültürün belki de kültürel malzemeyi birleştiren, yeniden birleştiren ve dağıtan bir dizi süreç olarak kavranmasının daha açıklayıcı olduğunu yazarken *insicam*-tutarlılık kavramını da elden bırakmama çabası içindedir. Ve "Culture: Panacea or Problem" yazısında, Wolf'un Kro-

eber'den onu onaylayarak şu alıntıyı yapmıştır: Belki de onların (diffüzyonist*) her, kültürün otomatik veya organik tutarlılığı varsayımını kuşkuyla karşılamalarını benimsemeli ve bir kültürü, hatta her kültürü, Kroeber'in deyimiyle ayrı parçaların, büyük oranda bir akışın ve girişin, birikerek elverişli bir mühimmat halini alması gibi görmeliyiz" demektedir (2001: 313). Tüm bu formülasyonlar, sınırlanmış, tarihsiz bir kültür anlayışını kesin bir biçimde reddetse de kültürü şöyle ya da böyle bir arada tutan tutarlı bir mantık veya kalıp düşüncesini elinde tutmaya devam eder: kültür kültürel kümelere ilişkindir, ayrı parçaların bir araya gelmesinden oluşan kültür az çok çalışır durumdaki bir teçhizat gibidir. *Envisioning Power* (İktidarı Tahayyül Etmek) kitabında, kültürün yeniden tanımlanması çağrısı yaptıktan sonra Wolf, antropolojik kültür kavramında önemli gördüğü şeyden dikkatle söz eder: "O halde bizim ihtiyacımız olan aldığımız kavramları daha akışkan ve işlevsel kılmamızdır; ancak kavramların ilişkisel değeri de göz ardı edilmemelidir. *Kavramların ilişkisel değeri, sınırları ne olursa olsun*, önceki geleneğe oranla *olaylar arasındaki bağlantıları aramaktadır* (1999: 67, benim vurgum).

Kültürlerin belli bir açıdan tutarlı olduğu yönündeki bu bitip tükenmez duygu belki de Wolf'un ekonomi politiğin antropolo-

---

* Diffüzyonizm, kültürel diffüzyon (*Diffusionism, Cultural diffusion*): Diffüzyonizm kültürel tutumların doğasını ve bir toplumdan diğerine yayılmasını anlamaya çalışan antropolojik düşünce okuludur. Diffüzyonist düşüncenin çeşitli şekilleri vardır, örneğin heliocentric görüşe göre bütün kültürler bir kültür merkezinden doğmuştur. Daha akla yatkın bir görüş de kültürlerin bir dizi kültür merkezinden (kültürel çevre) türediğini öne sürmektedir. Son görüş ise diffüzyon sürecinin hem olumsal-yani neden sonuç ilişkisi bağlamında gerçekleşmediği hem de karmaşık olduğunu ve her bir toplumun bir diğerinden etkilendiği gerçeğini dillendiren versiyonudur. Franz Boas (1858-1942), Leo Frobenius (1873-1938), Fritz Graebner (1877-1934), A. L. Kroeber (1876-1960), W. H. R. Rivers (1864-1922), E.B. Tylor (1832-1917) gibi antropolojinin önde gelen kişileri bu okulun önde gelen temsilcileridir. Daha ayrıntılı bilgi için, Kottak, Conrad Phillip, *Antropoloji: İnsan Çeşitliliğine Bir Bakış*, (İstanbul: Ütopya Yayınları) kitabına bakılabilir. (Ç.N)

jik uyarlamasında kültürün konumlandırılışı ve bunun eski Marksist altyapı-üstyapı ikiliğiyle nasıl ilişkilendirildiğiyle bir yönden bağlantılıdır. Gramsci'nin kültüre bakışının en verimli yanlarından biri de, bana göre onun bu altyapı-üstyapı dilini hiçbir zaman terk etmemesine karşın, pratikte bu ikiliği aşmasıdır. Örneğin hegemonya problematiği buna örnek olarak verilebilir. Hegemonya kavramının birçok insanı yıldıran elde tutulamazlığı, Gramsci'nin hegemonyayı üst veya alt yapı fenomeni olarak tanımlamayı reddetmesinden ileri gelir. Gramsci hegemonya kavramıyla iktidarı bu ikiliği reddederek düşünmektedir. Gramsci'yi ender olarak ve sadece olumlayarak alıntılayan Wolf'un bu rahatsızlığı belli bir oranda paylaşması dikkate değerdir. Wolf, *Envisioning Power*'da şöyle yazmıştır: *"Belki de Gramsci hapishane gardiyanlarının dikkatini çekmemek için devlet ve hegemonik süreçler arasındaki karşılıklı etkileşimi nasıl tasavvur ettiğini açıkça yazamamıştır (1999: 45)*. Bana göre Wolf'un kendisinde Gramsci'nin bu (dikotomisi) ayrılığına benzer bir şekilde altyapı-üstyapı ayrılığı merkeziliğini korumuştur. Örneğin, *Europe and the People without History* kitabında, bir kez daha eski kuşak antropologlardan söz ederken Wolf kültürün araçsal ve ideolojik alanları arasında bir ayrım yapar. Buradaki belli bağlam, antropologların kültürlerin zamana direnç gösterdiklerini varsayma eğilimleridir.

> *Aşağı yukarı elli yıl kadar önce Robert Lowie sıradan kullanım ve ikincil yorumlar veya rasyonalizasyonlar arasında bir ayrım yapmıştır... Bu ayrım bugün işe yarayabilir. Hatta en basit yiyecek toplayıcı grup bile dünya ile cebelleşirken eşya, adet ve bilgi düzeninin yanı sıra söz konusu şeylerin nasıl kullanılacağını da etkileyici bir biçimde düzenlemiştir. Bu kültürel fenomenin sıradanlık düzlemini oluşturmakta-*

dır. Diğer düzlemde ise, bu gibi araçsal biçimler -nesneler, fikirler ve eylemler- kültürel kodlar içindeki unsurlara dönüşürler. Kültürel kodların bir unsuru olarak da insanların bir başkasıyla ilişkilerinde konumlarını veya insanların onları çevreleyen dünyayla ilişkilerini belirledikleri izlenimi vermektedirler. Kültürel biçimlerin araçsal kullanımlarıyla ilgili kurallar doğa hakkındaki iletişime ve insan durumunun praksisine eşlik etmektedir. Bu ise insanın hissesini tanımlayan argümanların veya belli bir perspektifin yani yorumun, rasyonalizasyonun ve ideolojinin düzlemidir. Bu iletişimler mantıklı ve bir şeyin doğrudan belirtisi olmaktan çok daha fazladır, çoğunlukla somatik, devinime dayalı, dokunaklı ve estetiktir.

Antropologlar bu sıradan kullanımlar ve ideolojik rasyonalizasyonları kültür diye adlandıragelmişler ve kültürlere sanki zaman içinde içsel bir tutarlılık gösteriyorlarmış gibi yaklaşmışlardır. (1982: 387-8)

1985 yılında yazdığı "Ideas and Power" (Fikirler ve İktidar) adlı makalesinde -söz konusu makale *Pathways of Power* kitabına dahil edilmeden önce hiçbir yerde yayınlanmamıştır- Wolf aynı ayrımın daha belirgin ve süslü bir biçimini ortaya atar: "Bu makale de çözümlenmemiş bir konuya parmak basmak istiyorum', bir yandan ekonomi ve siyasi düzenleme, diğer yandan ideoloji arasındaki ilişkiye değineceğim" (2001: 371) der.

Wolf'un bu çözülmesi imkansız soruna bulduğu çözüm veya kısmi çözüm şudur:

Benim argümanımda üretim biçimini, yani sosyal emek toplayan ve devşiren sistemi yönlendiren sosyal ilişkilerdeki anlam ve simgesel üretimin bir anahtarı vardır. Bu ilişkiler-

> *de ima edilen ilişkiler simgelere kazınmışlardır. O halde, eğer sosyal ilişkiler iktidarla haldeş olmuş anlamlar bu ilişkilerin kaynağı ise, ilişkilerin doğasındaki önemli değişimlerde farklı simgesel ifadelere yol açacaktır.* (2001: 375-6)

Burada ortodoks Marksist nedensel ilişki göze çarpmaktadır: İdeoloji sosyal emek toplayan ve devşiren üretim biçimini yöneten sosyal ilişkilerin bir uzantısıdır. Ayrıca farklı üretim biçimleri farklı simgesel ibarelere sahiptir. Bir başka deyişle, üretim biçimimizin sosyal emek toplama ve devşirme sistemi temel sınıf ilişkilerini belirlemektedir. Bu ise ekonomik yapıyı kuran şey gibi görülebilir, ancak bu yapıdan ayrı olmak üzere bir de simgesel anlatım düzlemi vardır. Ve bu simgesel düzlem söz konusu temel tarafından üretilmektedir.

Wolf ampirik durum analizleriyle, örneğin *Europe and the People without History* ve *Envisioning Power* kitaplarında olduğu gibi, sosyal emek devşirme ve kültürel biçimler arasındaki karmaşık kesişmelerin zengin ve derinlikli bir incelemesini ortaya sürmüştür. Ancak bunlar basit ekonomik indirgemeciliklerdir. Wolf'un üretim biçimi ve ideoloji arasında kurduğu ilişki Gramsci'nin ekonomik ilişkilerin önceliğine vurgu yapması ve açıkça savunmasından gerçekte farklı mıdır?[4] Burada vurgulanması gereken nokta, bana göre, Gramsci'nin ekonominin kültürden çok tarihin zembereği olmasıdır.[5] Daha da önemlisi, Gramsci için bu son kertede böyledir. Bunun anlamı bu son önceliği kabullenmesine ve verili almasına karşın, Gramsci İtalyan tarihini incelerken yaptığı tahlillerinde bu altyapı-üstyapı ikiliğine çok fazla başvurmamıştır. Gramsci'ye göre bu hiyerarşi tari-

---

4) Bkz. Bölüm dört, özellikle de "Tarih ve Kültür Bölümü"

5) Bkz. SPN: 162.

hin gerçekliklerinin üzerine yayılacak bir şey değildir. Belli zaman ve mekanlarda oluşan iktidarın gerçek tarihsel düzlemlerinde, dünyayı anlama biçimleri veya simgesel anlatımlar, Gramsci'nin terimini kullanacak olursak, bu toplumun ekonomik alt yapısının organik unsurlarıdır. Bir başka deyişle, Gramsci tüm altyapı-üstyapı hiyerarşisini bir kenara bırakmakta veya parantez içine almaktadır. Bunun bir sonucu kültürün genel olarak üst yapının mı yoksa altyapının mı bir parçası olduğu sorusu, Gramsci'deki diğer sorular gibi, anlamsız hale gelmektedir. Gramsci'ye göre, bir toplumun "kültürü" tarih tarafından biriktirilmiş heterojen bir çökeltiler yığınıdır. Bu yığının bazı unsurları birbirleriyle uyumluyken bazıları uyumsuzdur. Kültürün tarihsel karakteri bazı kültürel fenomenlerden belli tarihsel bağlamlarda söz edilmesini zorunlu kılar. Belirli koşullar altında, bu fenomenler gerçekten yapısal ve organik olabilirler; bazılarında da olmayabilirler. Son kertede ekonominin belirliyiciliğinin vurgulanmasının ötesinde, ki bu bizi belirli ve somut olanın analizinden sanıldığı kadar uzağa götürmeyecektir, bir yandan ekonomi ve siyasi düzenleme ile bir yandan ideoloji arasındaki ilişki sorununa genel bir cevabın verilemez. Analizin amacı belirli zaman ve mekânlardaki belirli bağlantıları söküp çıkarmaktır.

Kültürü ya altyapı ya da üstyapıya dahil etmeyi reddetmesinin yanısıra Gramsci Lowie'nin yaptığı gibi gelişigüzel kullanımlar ve ikincil yorumlarla ve rasyonalizasyonlar arasında bir ayrım yapma yoluna gitmez. Bu ayrımın sorunu, bana göre, kültürün ideolojik biçimlerinin bir çeşit türev gibi, ekonomik ilişkilerin ikincil yorumu veya rasyonalizasyonu türünden türevleri gibi algılanmasına kapı açmasındadır. Bunun sonucu olarak da maddi ve düşünselin karmaşık ve tahmin edilemez kesişmesiyle "gerçekten var olan hegemonyaların" zamanından önce kapanmasına neden olacaktır. Sonuç olarak Wolf'un temel ekonomik iliş-

kilerin üzerinde ısrar etmesi değerli olduğu kadar, bizleri, kültürün sonuç itibariyle bir üstyapı fenomeni olarak görüleceği bu nedenle de bizlere pek yardımcı olmayacak altyapı-üstyapı ikiliğine geri götürecektir.

Europe and the People without History ve *Envisioning Power* arasında bu ikiliği yansıtan dikkat çekici ve önemli bir fark vardır. İlk kitabın durum incelemelerinde (kitap ilk yayınlandığında bir dizi antropolog tarafından da işaret edildiği üzere) kültür kavramı çok ender kullanılmıştır; ancak ikinci kitapta kültür kavramı nispeten daha merkezi bir konum işgal etmektedir. Son dönemde yazılan bir değerlendirme yazısı da belirttiği gibi *Europe and the People Without History* kitabında ekonomi politik açıklayıcı belkemiğiyken *Envisioning Power* kitabında kültürün (veya fikirlerin) bağımsız bir değişken olarak kendi ayakları üzerlerinde durmasına izin verilmiştir (Barrett vd. 2001: 47). İlk kitapta sanki sınıf analizi ön plandayken, diğerinde kültürün incelenmesi ön plandadır. Ancak bu çalışmalardan hiçbirinde Wolf temel ekonomik sınıf ilişkileriyle simgesel deyimleri birleştirmeyi başaramamıştır. Barrett'a ve diğerlerine göre "kültüre alan açmak için (örneğin *Envisioning Power*'da olduğu gibi) Wolf, Marx'tan uzaklaşıp Weber'e yaklaşma sürecinde, materyalizm ve idealizm arasındaki çizgiyi de geçivermiştir" (2001: 477). Buradaki sorunun bir bölümü de Wolf'un sınıfı, kültürü de tamamen hesaba katarak kuramsallaştırma konusundaki isteksizliğidir, bu ise sonuç olarak akışkan ve değişken bir alan olmasına karşın ayrı bir alan olarak kültür kavramına sadık kalmasından ileri gelir. Bu durum *Envisioning Power* kitabında -ki Wolf bu kitabı *Europe and the People Without History* kitabının uzantısı olarak görmektedir- Wolf'un kültür ve sınıf kavramlarına yönelik tartışmasında da görülecektir.[6]

6) Bkz. Wolf, 2001: 9.

Wolf kültür ve sınıfın iki ayrı totalite olarak görülmemesi gerektiğini şu sözlerle dile getirir:

> *Bugünkü anlamlarıyla ortaya atıldıklarında bu kavramların [kültür ve sınıf kavramlarının] özellikle de siyasi söylem içinde kullanıldıklarında, onlar birbirlerini dışlamasalar, birlikte var olsalar ve pek çok açıdan üst üste çakışsalar da, birbirleriyle taban tabana zıt oldukları düşünüldü. Her iki terim de, hem çok fazla hem de çok az şey söylemektedir. Sınıfların veya kültürlerin kendi açılarından ayrı totaliteler, her şeyi kapsayan şeyler olduklarını, her birinin ortak bir bakış ve ortak eylemlilik içerdiğini söyleyeceklerdir. (1999: 65)*

Wolf, sınıf kavramının daha tarihsel ve daha az yapısal terimlerle yeniden düşünülmesi gerektiğini ifade ederek sözlerine devam eder. Bu konuda E. P. Thompson'dan ve onun sınıfların oluşumundan ve sınıfların çeşitli kültürel miraslara sahip birbirinden tamamen farklı insan gruplarından oluştuğu yönündeki görüşlerinden övgüyle bahseder (Wolf, 1999: 65). Wolf'a göre kültür de yeniden gözden geçirilmelidir. Burada Wolf'un çıkarmaya çalıştığı cin 'karşı-aydınlanma'nın kültür kavramıdır.

> *'Karşı-aydınlanma'nın kavramı ilk kullanma biçimi başlangıçlardan beri devam eden bir sürekliliği olan sözümona dahili bir birliğe işaret etmektedir. Bu nedenle kültür bir insanı veya ulusu hareket ettiren ve canlandıran içsel bir manevi güç olarak görülmüştür. Bu anlayış kültürü diğerlerinden ayıran temeller etrafında öbeklenmiş bir bütün olduğu yönündeki açık veya gizli inançla antropolojiye de taşınmıştır. Ayrıca kültürün aynı dokusundaki yarılmaları iç süreç-*

> *lerle tedavi edercesine kendini yeniden üretme ve yenileme yeteneği olduğu varsayılmıştır*
>
> *Bir kez canlandırıcı ve şeyleşmiş bir bütün olarak kültür görüşünü bir kenara bıraktığımızda, kültürel fenomenleri nasıl anlamamız gerektiği sorunu da değişim geçirmektedir. Kültür olarak adlandırılan şey çeşitli cinsiyetlere, kuşaklara, mesleklere ve ritüellere göre ayrılmış sosyal aktörlerce hareket ettirilen maddi donanım, davranışsal repertuvar ve zihni temsiller yığınına dönüşür. (1999: 65-6)*

Bu önemli bir eleştiridir. Üçüncü bölümde Wolf'un bu kültür anlayışının ortaya çıkışı ile ilgili görüşlerinden sıkça bahsetmekteyim. Ancak burada asıl üzerinde durmak istediğim nokta Wolf'un bu 'karşı-aydınlanma' *holizminin* (kutsal kök) bütünlükçülüğünün kalıntılarının daha sonraki antropolojik kültür kavramlarında görülmesine dair eleştirisinin nasıl olup da tutarlılık ve sistem varsayımlarının reddinde yetersiz kaldığıdır. *Envisioning Power*'daki tartışmasını tüm bağlantı anlayışının da bir kenara bırakılmaması gerektiğini söyleyerek, daha önce alıntılamama karşın tekrar edilmesinde bir sakınca olmayan "o halde bizim ihtiyacımız olan aldığımız kavramları daha akışkan ve işlevsel-eylemsel kılmamızdır, ancak kavramların ilişkisel değeri de göz ardı edilmemelidir. Kavramların ilişkisel değeri, sınırları ne olursa olsun, önceki geleneğe oranla olaylar arasındaki bağlantıları aramaktadır" (Wolf, 1999: 67) sözleriyle bitirir. Benim Wolf'un kültürü kavrama biçimiyle sorunum, kültürlerin heterojen ve değişken olsalar da, bir nebze tutarlılık barındıkları yönündeki *a priori* bir varsayıma dayanmasıdır. Belirli fenomenlerin birbirleriyle ilintili olup olmadıkları ise bana göre belli çalışmalar bağlamında ampirik olarak cevaplandırılabilecek bir sorudur.

Envisioning Power'ın sonunda, alan çalışması materyalinden

sonra, Wolf kültür kavramının kullanışlılığıyla ilgili kısa bir sonuç bölümü öne sürer. Kitabın son cümlesi:

> *İdeoloji tarafından ortaya atılan sorunlar bir toplumun veya kültürün ne hakkında olduğuyla ilgilenmelerine rağmen işlevselcilik (functionalism) ve yapısalcılığın (structuralism) ortaya çıkışından itibaren antropoloji içinde çok az ilgi görmüştür. Binyılın bu önemli dönümünün eşiğinde, insanın yeni dünyalar tahayyül etmesi son hızla devam ediyor gibidir. Antropologlar ve diğerleri için, iktidarın ve fikirlerin nasıl kesiştiği son derece önem kazanmıştır.* (1999: 291)

Bence sınıf kavramının bu eşitlikten nasıl çıkarıldığı oldukça ilginçtir. *Europe and The People without History* ve *Envisioning Power* iki kitap olarak birlikte ele alındığında, Eschervari bir paradoksmuşçasına kültür ve sınıfı eşdeğer ölçüde ele almak olanaksız hale gelmektedir. Dikkatli bir Gramsci okuması belki de bizi bu kuramsal çıkmazdan kurtarabilir.

Giriş bölümünde, Gramsci'nin bize kültürün, sınıfın ve eşitsizliğin karmaşık düzlemini yeniden tasavvur etmek için önemli bir perspektif sağladığını ifade etmiştim. Kitabın kalan bölümlerinde bu gibi bir tasarının temel direklerine işaret ederek nasıl olabileceğini göstermeye çalışacağım. Gramsci'nin bilinçli tercihi olan diyalojik üslubuna uygun olarak ikisi de açıkça Gramsci'ye yaslandıklarını iddia eden iki antropolojik metin seçtim. Bu metinleri Gramsci ile karşılaştırmaya, -ki bu Gramsci antropoloji-dostu kolay bir Gramsci değil, iktidarın karmaşık topografyasına dair incelemelerini ikinci bölümde ortaya koyduğum, zorlu ve kafa karıştırıcı Gramsci'dir- üzerine odaklanacağım metinler Matthew Gutmann'ın yazdığı *The Meaning of Macho* adlı (Maço'nun Anlamı) monografi ve Roger Keesing'in yazdığı "Coloni-

al and Counter-Colonial Discourse in Malenesia" (Malinezya'daki Sömürge ve Sömürge-Karşıtı Söylem) adlı makaledir. Bu tartışmanın ilk bölümünde Gutmann'ın sınıf kavramını kullanışına değineceğim ve bu kullanımı Gramsci'nin nispeten farklı sınıf kavramıyla karşılaştıracağım.

İki Sınıf Kavramı

Antropologlar diğer sosyal bilimciler ve tarihçilerle birlikte sınıf kavramının kullanılabilirliği ve diğer özellikleri hakkında uzun süreden beri tartışmaktadırlar. Bugün sınıf kesinlikle modası geçmiş bir kavram olarak görülmektedir. Sınıf kavramına yönelik bildik eleştirilerden biri, sınıf kuramının fazla genellemeci büyük bir anlatı olduğu; söz konusu anlatının karmaşık ve çeşitlilik gösteren eşitsizlikler skalasını fazla basit ve eğilip bükülmesi olanaksız kutulara sıkıştırdığı ve sonra da Batı Avrupa tarihinin özelliklerinden türemesine karşın evrensellik iddiası güttüğüdür. Kültür meselesini göz ardı etmekle eleştirilen sınıf kavramı aynı zamanda iş, ırk ve (toplumsal) cinsiyet eşitsizliklerini kuramsallaştırmaya geldiğinde de yetersiz görülmektedir. Ancak sınıf anlayışını savunanlar da yok değildir ve ben kendimi bu gruba dahil etmekteyim. Bana göre eski, basit ve mekanik sınıf kavramlarının terk edilmesi gerekmektedir. Fakat tüm bir kavramın bir kenara bırakılması, eski ve basmakalıp sayılabilecek bir deyişle ifade edecek olursak, pire için yorgan yakmak olacaktır.

Eğer sınıf kavramını tamamıyla bir kenara bırakırsak, kendimizi başıboş bir şekilde farklılık girdabının tam ortasında bulmamız içten bile değildir. Farklılık girdabındaki her unsur kesin olarak daha geniş bir alanda etkili ve fazlasıyla gerçek olan, sistematik eşitsizlikleri göz ardı etmemiz pahasına bizim dikkatimizi çekmeye çalışmaktadır. Ayrıca azınlıkları savunurken ço-

ğunluğu sefalete mâhkum eden küreselleşen cesur yeni dünyamızda daha parlak eşitsizlik biçimleri olduğunu kimse reddemeyecektir. 1970'lerin sonundan beri antropologlar bu dünyayı ve eşitsizliklerini nasıl tarif edecekleri noktasında kafaları karıştıkça Gramsci'ye yönelmişlerdir. İşte Gutmann da bu antropologlardan biridir.

The Meanings of Macho monografı Mexico City'nin yoksul bir mahallesi olan Santo Domingo'da yapılmış bir saha araştırmasına dayanarak kaleme alınmıştır. Gutmann doksanlı yılların başında -eşi ve küçük bebekleri yanındayken- Santo Domingo'da saha araştırmasını yapmıştır. Gutmann'ın projesi Mexico City'nin Şanto Domingo mahallesinin yani *colonia popular*'ın kadın ve erkek sakinleri için erkek olmanın ne anlama geldiğini incelemektir (1996: 11). Gutmann bunu babalık kavramını inceleyerek yapmıştır. Gutmann'ın çalışması Machismo'nun hayaleti tarafından, -ki söz konusu durum Meksikalı erkeklerle ilgili bir kitap için hiç şaşırtıcı değildir- taciz edilmektedir. Machismo gerçekte antropolojiden ve diğer disiplinlerden gözlemcilerce de anlaşılageldiği üzere "geleneksel" Meksika kültürü denilen şeyin büyük yapısı diyebileceğimiz merkezini oluşturmaktadır. Kısmen, *The Meanings of Macho* Gutmann'ın bu büyük ve belirsiz varlıktan uzaklaşma ve Meksika maskülenitesini yeni bir zeminde farklı terimlerle tartışma çabası olarak da okunabilir. Kitap boyunca bayatlamış bir klişe olarak tüm bir machismo kavramının eleştirisine girişilmesi bizlere Santo Domingo'daki erkek ve kadınların gerçek hayatlarına dair çok az şey söylemektedir. Bir sonraki kısımda Gutmann'ın machismo yorumuna ayrıntılı bir biçimde değineceğim.

Machismo'nun Meksika'nın maskülanite ve babalık özellikleri için kötü bir yol gösterici olduğunu bir an için kabul edelim; fakat hangi yol gösterici daha iyidir?

Bu sorunda Gutmann çok az nettir. Kitabın son paragrafı şu cümleyle başlamaktadır:

> *Mexico City'nin Santo Damingo mahallesindeki Colonia Popular için maçonun gelecekte ne anlama gelebileceği hiçbir şekilde açık değildir. Bugün bilinen (toplumsal) cinsel kimlikler ve cinsiyetler arasındaki ilişkilerin tutarsızlık, aynı zamanda kibir, idealizm, manipülasyon, ayrımcılık, fırsatçılık ve daima bolca mizahla dolu olduğudur. Sadece milliyetçilik değil, etnisite, kuşak ve diğer etkenler Meksikalı erkek kimliğinin simgeleridir... Meksika maskülanitesinin bütüncül karakteri, her yerde hazır ve nazır macho mexicano (Meksika Maçosu) ise rahat bırakılmalıdır.* (1996: 263)

Buradaki sorun, eğer '*macho mexicano*'yu unutacaksak, -ki Gutmann bu fikrin gömülmesi gerektiğine bizi ikna etmeyi başarmıştır- bundan sonra nasıl devam edebileceğimiz konusunda patlak vermektedir. Meksikalı erkeklerin sahip oldukları erkek kimliklerinde bir tutarsızlık ve kafa karışıklığı barındırdıklarını ve birçok etkenin bu kimlikleri şekillendirdiğini söylemek elbette önemlidir. Ancak hangi soruların daha önemli, hangilerinin daha az önemli olduklarını söyleyecek kuramsal kavramlara da ihtiyaç duymazlık edemeyiz. Bir başka deyişle, bu düzensiz ilmek yığınında hangi iplere odaklanacağız? Santo Domingo'da erkek olmanın ne anlama geldiğini anlatan keşiflerimizi çerçeveleyebilmek için bir nebze farklı bir sorunsala ihtiyacımız yok mu? Zaman zaman *The Meanings of Macho* kitabında alternatif bir problematiğin izleri gözümüze çarpar; fakat Gutmann bunların üzerinde durmaktan ısrarla kaçınır. Kaçındığı şey ise sınıf sorunsalıdır. Ben şahsen Gutmann'ın çalışmasını okudukça çalışmanın anlattığı hikâyenin az çok Gutmann'ın kendisinin hikâ-

yesini konumlandırdığı sınıf kavramı etrafında dönüp duran bir hikâye olduğu hissine kapıldım. Burada bana göre Gramsci'yle daha açık bir diyaloğun oldukça aydınlatıcı olduğuna inanıyorum.

Guttmann sonuç olarak sınıf sorunuyla ilgilenmesine rağmen - sınıfı etnisite ve kuşağa denk etkenlerden biri olarak görmektedir- hikayesini 'machismo'dan başka bir kavrama dayanarak anlatmak için Gramsci'ye yönelmiştir. Elbette Gramsci Gutmann'ın sırtını yasladığı tek kuramcı değildir; ancak iki öncelikli kuramsal kavramım diye nitelediği, çelişkili bilinç ve kültürel yaratıcılık kavramlarını aldığı birincil kaynak Gramsci'dir (1996: 14, 22). Ancak Gutmann'ın Gramsci'si temel sınıf anlatısından soyutlanmış bir Gramsci'dir. Gutmann'a göre Gramsci hâkim olan, hükmedilen arasındaki ilişkinin kuramcısıdır. Bu noktada Gutmann hâkimiyetin sınıfsal temelini bir kenara itivermektedir.

Çelişkili bilinç kavramı için, Gutmann, Gramsci'nin kalabalıklar içindeki etkin insanı anlattığı "Din, Bilim ve Ortak Duyu" başlıklı nottan şu cümleleri alıntılar:

> *Birincisi, eylem içinde gizli olan ve kendisini dünyanın pratik dönüşümüne katılanlarla birleştirmesini sağlar. İkinci eylem ise yüzeysel olarak görülebilir veya sözlü haldedir. Bu ikinci dünya tasavvuru geçmişten miras kalmıştır ve eleştiri süzgecinden geçirilmeksizin benimsenmiştir. (SPN: 333, Guttmann, 1996: 14).*

Biraz daha uzun olmakla birlikte aynı cümleleri ben de önceki sayfalarda alıntılamaktayım. Gutmann, kültürel yaratıcılık kavramı için belirli bir alıntı yapmamış, Gramsci'nin özgürleşmiş failine üstünkörü değinmekle yetinmiştir. Ayrıca Gutmann, Williams'ın *Marxism and Literature* kitabına, özellikle de Williams'ın

yeni ortaya çıkmış kültürel pratiklerle ilgili görüşlerine yer vermektedir.

Çelişkili Bilinç kavramıyla ilgili olarak Gutmann şunları yazmıştır:

> *Bu kitapta kullanıldığı üzere,* ***çelişkili bilinç*** *kavramı, egemen pratikler, kimlikler ve pratiklerle ilişkisi bağlamında popüler anlayışlar, kimlikler ve pratikleri incelememize yaramaktadır. Örneğin, Meksikalı erkeklerin baba olarak pratikleri göz önüne alındığında, çoğu sosyal bilimlerdeki yoksul kentli Meksikalı erkekler imgesinin 'Maço Ata' olduğunun farkındadır. Sıradan insanların inanç ve pratikleri bu siyah beyaz tabire uymasa da bu böyledir. Sıradan kadın ve erkekler şu ya da bu şekilde erkekler hakkındaki egemen, büyük oranda geleneksel, sterotiplerden etkilendiğini göstermektedir (1996: 14, Gutmann'ın vurgusu).*

Gutmann'ın Gramsci'ye ve çelişkili bilinç kavramına dönmesinin nedenlerinden biri, bu kavramın *sistematik* bir Meksika maskülanitesi kültürü varsayımını reddetmesinden ileri gelmektedir. Üçüncü bölümde ve Wolf tartışmamda gösterdiğim üzere, bir sistem olarak kültür hayaleti antropolojiyi huzursuz etmeye devam etmektedir.

Gutmann'ın tutarlı, sistematik bir Meksika maskülanitesi kültürünü açıktan reddi önemli ve bizlere yardımcı olacak bir girişimdir. Fakat, Gramsci'nin çelişkili bilinç kavramını bu şekilde kullanması, özellikle Gramsci'nin bunu sınıf için kullandığını bildiğimiz andan itibaren kavramın anlamını büyük oranda değiştirmektedir.

Gramsci'nin işçi yoldaşların dünyanın pratik dönüştürmeleri esnasında ortaya çıkan üzeri örtük bilince işaret eden bu özel

kavram Gutmann'ın kullanımında popüler anlayışlar, kimlikler ve pratiklere işaret eden bir şey haline gelmiştir. Buradaki esas sorun, Gramsci'nin bu pasajda bu kavramı kullanarak belirli bir tutarsızlıktan söz ettiğidir: Egemen grubun dünya görüşü (ki bu grubun egemenliği son kertede üzerlerinde egemenlik kurdukları grupların ekonomik sömürüsüne dayanmaktadır) ve üzerinde egemenlik kurulanların örtük, henüz rahatlıkla dillendirilmemiş, "şeylerin nasıl olduğuna dair" arasındaki çelişkiden söz edilmektedir. Buradaki can alıcı nokta, söz konusu örtük, alternatif dünya görüşünün gerçek dünyanın pratik dönüştürülmesi esnasında kurulan temel ilişkilerden türediğidir. Bu pratik dönüşüm esnasında egemen grubun el koyduğu artı değer üretilmektedir. Bir başka deyişle, Gramsci'nin söz ettiği çelişkili bilinç sadece birbirlerinden farklı ve zaman zaman çatışan anlayışlar, kimlikler ve pratiklere işaret etmemektedir. Çatışan anlayış, kimlik ve pratikler çelişkili bilinçten çok zaman içinde biriken bir yığın olarak ortak duyu kavramına tekabül etmektedir: Ortak duyudan bahsettiğim beşinci bölüme bakılabilir. Gramsci'ye göre çelişkili bilinç meselesindeki çelişki, sınıflar arasındaki temel çelişkiden gelmektedir.

"Bilim, Din ve Ortak Duyu Arasındaki İlişki" adlı çokca anılan Nottan ancak Gutmann tarafından tamamının alıntılanmadığı pasajı burada bir kez daha alıntılamakta yarar vardır:

> *Düşünce ile eylem arasındaki bu çelişki, yani biri sözle ifade edilen, diğeri doğrudan doğruya eylemlerle açığa vurulan iki dünya görüşünün bir arada bulunması her zaman bir yanılgı (malafade) değildir. Yanılgı tek tek bireyler ya da belli bir büyüklükteki gruplar söz konusu olduğunda yeterli bir açıklama olabilir. Ancak yanılgı, büyük kitlelerin yaşayışıyla ilgili bir şey söz konusu olduğunda doğru ve yeterli bir*

açıklama değildir. O vakit düşünce ve eylem arasındaki bu zıtlık sosyal tarihsel düzenin daha derin çelişkilerinden başka bir şeyin ortaya çıkışı olamaz. (SPN: 326-7).

Gramsci'nin burada çok belirli bir karşıtlık veya çelişkiden, yani sınıf karşıtlıklarından söz ettiği açıktır. Aynı zamanda Gramsci, içinde bulunulan tarihsel bağlamda düşünce ve eylem arasındaki karşıtlıkların belli biçimleriyle mekanik ve düz bir tezahürü olduğunu iddia etmemektedir. "Tarihteki temel belirleyici etken gerçek yaşamın üretimi ve yeniden üretimidir" diyen Marx ve Engels'i izleyerek, bu belirleyici etkeni sadece aksiyomatik olarak ele almakla yetinir.

Sınıf ve Cinsiyet

Gutmann'ın çalışması (toplumsal) cinsiyete ve cinsiyetlendirilmiş kimliklerin hangi süreçlerle meydana geldiğine gereken önemi vermesi dolayısıyla önemlidir. Çalışmanın bu anlamda söz konusu süreçlere ilişkin yorumları zengin ve ayrıntılıdır. Ancak ben burada Gutmann'ın cinsiyet ve sınıf arasında kurduğu ilişkiye odaklanmak istiyorum. Gutmann'a göre, Santo Domingo'da erkek olmanın anlamı örneğin erkeklerin daha önce kadın işi olarak görülen ve geleneksel maço görüşünün böyle salık verdiği işleri yapmalarıyla bir değişim geçirmektedir. Bu değişimleri anlamak için Gutmann, kesin olarak belirlenmiş erkek alanlarının ötesine bakmamızı salık verir. *The Meanings of Macho*'nun temel argümanı erkeklerin (toplumsal) cinsiyetlerinin sadece tipik erkek alanları olarak bellenen alanlarda, örneğin sadece fabrikalarda, kahvehanelerde ve siyasi forumlarda değil, aynı zamanda evlerde de geliştirildiği ve dönüştürüldüğüdür (1996: 147). Gramsci'nin formülasyonunu kullanacak olursak, Gutmann'ın verileri bizler Santo Domingo'nun genç erkeklerinin er-

kekler olarak bilinçlerinde bir çelişki olduğunu göstermektedir. Santo Domingolu erkeklerin bir yanda eşleri ve aileleriyle paylaştıkları gündelik yaşamda sürdürdükleri örtük bir cinsel kimlik vardır, öte yandan Meksikalı bir erkeğin ne olması gerektiğini söyleyen, geçmişten miras alınan ve eleştirmeksizin benimsenen gelişigüzel veya sözlü kurallar vardır.

Erkeklerin neden evde daha çok iş yaptığı konusunda Gutmann'ın yaptığı açıklama "birçok ailede, hem koca hem de karılar için ücretli bir işin ekonomik olarak zorunlu hale geldiği, bunun da kocaları bir kısım ev işlerini yapmak zorunda bıraktığı" yönündedir (1996: 156). Gutmann ayrıca kadınların erkeklerin de bu sorumlulukları üstlenmeleri yönündeki ısrarını da eklemekte ve feminist düşünceyi bu değişimin önemli bir etkeni olarak anmaktadır. Gutmann'a göre bu değişimin bir diğer önemli nedeni sınıftır. Örneğin Gutmann: "Çocuk bakımına dair evrensel, modern ve hatta ulusal (Meksika) kültür kalıpları ailenin işlevleri hakkındaki sınıf ayrımlarını ve eşitsizlikleri dikkate almadan üretilemez" demektedir (1996: 83). Gutmann aynı zamanda sınıfı, örneğin (toplumsal) cinsiyet ve etnisiteden ayrı, belirli bir eşitsizlik biçimi olarak ele almaktadır. Bunu şu şekilde belirtmiştir: "Toplumsal cinsiyet, etnisite ve sınıf arasında sınıflandırma bağlamında analitik benzerlikler bulunsa da, örneğin her biri rızanın üretimi, sosyal eşitsizlik ve etnisite unsurları barındırsa da, her birinin kendi özellikleri vardır". (1996: 257) Gutmann'ın bakış açısına göre, sınıf asıl olarak diğerleri arasındaki etkenlerden sadece ve sadece biridir. Önceki üç bölümü okuyanların hemen göreceği üzere Gramsci'nin sınıftan anladığı şey bu değildir. O halde Gramsci'nin çelişkili bilinç kavramını Gramsci'nin ruhuna sadık kalarak kullanacak olsaydık, Gutmann'ın çalışmasını nereye koymamız gerekirdi?

Bu iş için Gramsci gibi bizim de Marx'tan ve Marx'ın sınıf kav-

ramından başlamamız gerekir (bu dördüncü bölümde tartışılmıştır). Marx'a göre sınıf kavramı genelde sanıldığından ve resmedildiğinden daha incelikli ve karmaşıktır. Sınıf kavramı genel düzlemde, içinde bulunulan zaman ve mekânda üretimin nasıl örgütlendiği, kaynak ve sosyal ürünün dağıtıldığıyla ve böylece eşitsizlik kalıplarının nasıl yaratıldığıyla ilgilidir. Günümüzde feminist düşüncenin sınıf kavrayışımıza en önemli katkılarından biri de alışılmış üretim ve üreticilik görüşlerini sadece piyasa ilişkilerini değil de üyelerinin ihtiyaç ve isteklerini karşılamaya yönelik tüm eylemleri kapsayacak şekilde genişletmesidir. Çocuk bakımı ve aile mensuplarının bakımı karşılıksız emek olabilir; fakat bu var olan işçilerin günden güne yenilenmeleri ve gelecek neslin yetiştirilmesi için yaşamsal öneme sahiptir. Bu haliyle, söz konusu eylemler toplumun üretiminin dahili bir parçasıdır. Genellikle gasp edilen emeğin nasıl örgütlendiği ve verilmesinden kimin sorumlu olduğu, her toplumun sınıf haritasında önemli bir yere sahiptir. Bir başka deyişle sınıf daima cinsiyetlendirilmiştir. Eşitsizliğin özel köşe taşlarıyla bu düzlem - yani kapitalist bir sistemde, örneğin emeği satın alanlar (işverenler) ve emeğini satanların (işçiler) düzlemi- kendisinde gizli temel karşıtlıklar ve çelişkiler barındırmaktadır. Marx'ın sınıf mücadelesi dediği, bu eşitsizliklerin ve çelişkilerin işleyişidir. Ancak burada vurgulanması gereken bir konu da bunun bir ilişki biçimi olmasıdır, bu ilişkinin gerçek bireylerin bu ilişkilere nasıl yerleştikleri ayrı bir sorudur.

Bu ikinci soru, yani sınıfın deneyim kazanması ile ilgili olan nasıl sorusu *Hapishane Defterleri*'nin merkezi sorularından biridir. Örneğin, belirli bir zaman ve mekanda bir işçi veya bir köylü olmanın ne demek olduğu basitçe temel ücretli emek veya bir başka ekonomik ilişki tarafından belirlenmemiştir. Dahası, özel tarihlerin akışıyla belirli madun kültürleri gelişmiştir. Sınıfsal

konumun anlamını var eden şey madun kültürünün çelişkili, tutarsız ve bölük pörçük özellikler gösteren gerçekliklerdir. Buna örnek olarak, Gramsci'nin İtalya'nın kırsal kesimlerinin sınıf gerçekliklerini dikkatli bir biçimde gözler önüne serdiği, morti di fame'ın niteliği üzerine yazdığı yukarıda alıntıladığım paragrafa bakılabilir. Sınıfın nasıl deneyimlendiği, farklı eşitsizliklerin nasıl cinsiyetlendirildiklerini, etnikleştirildiklerini veya kendilerini belirli ulusal gerçeklikler şeklinde ifade etmelerini de kapsamaktadır. Sosyal analistin görevi, bazı temel çelişkilerin hangi yollarla yaşanan gerçekliklere dönüştüğünün izini sürmektir. Gramsci'ye ve Marx'a göre, sınıf tarih içinde hareket etmektedir, ancak bunu kendilerinden önceki tarihin oluşturduğu siyasi ve sosyal kimlikleri kullanarak gerçekleştirmektedir. Gramsci'yi Gutmann'ın yaptığının tersine yakından izlersek, 1990'ların Santo Domingo'sunda "erkek olmak" başlığıyla birbirine eklemlenen karmaşık ve değişen inanç ve pratikler yığınının, belirli bir işçi sınıfı gerçekliğinin nasıl yaşandığına işaret ettiğini görebiliriz. Bana göre sınıf, Gutmann'ın kitabında iddia ettiğinin tersine, eşitsizliğin ayrı bir boyutu veya milliyetçilik, etnisite ve kuşak gibi etkenlerden biri gibi değildir. Sınıf daha çok zaman içinde yeniden üretilen, çeşitli şekillerde cinsiyetlendirilmiş, etnikleştirilmiş ve sistematik eşitsizlik kalıplarını inceleme yollarından biridir.

Gutmann ve Gramsci'nin teorik bir kavram olarak sınıfa dair farklı anlayışlarını tartıştıktan sonra, Gutmann'ın aydınlatıcı Meksikalı Machismo (maço) kavramının eleştirisine değinmek istiyorum. Burada Gutmann tartışmasının bu bölümünü açık bir şekilde Gramsci'ye dayandırmasa da, bana göre çalışmasının bu bölümü kendisinin sınıf kavramı tartışmasından çok daha fazla Gramsci'ye yakındır. Gutmann'ın çalışmasının antropolojiyi egemenliği altına almış kültür kavramına ilişkin iki varsayıma dü-

zeltici bir işlev de görmektedir: Bu varsayımlar kültürlerin ayrı ve sınırlılık gösteren şeyler oldukları ve güney toplumlarının modernite ve gelenek arasındaki temel bir çelişki tarafından şekillendirildikleri varsayımlarıdır. Gutmann'ın Meksikalı Machismo kavramına yöneltiği eleştiri, tekil bir Meksika maskülanitesi gibi bir kültürün ve Meksika'nın incelenmesini gelenek ve modernite arasındaki temel bir çelişki bağlamına oturtma gibi yaygın bir eğilimin reddi gibi de okunabilir. Aslında, *The Meanings of Macho* tarihi, gelenek ve modernite arasındaki bir çelişkinin gözlerinden görme biçimine somut bir eleştiri getirmektedir.

Gelenek, Modernite ve Meksikalı Machismo (Maço)

Üçüncü bölümde belirttiğim üzere, Gramsci'ye göre madun kültürlerin ortaya çıkışı, bu kültürlerin oluşma şartları nedeniyle ana akım antropolojinin açık veya gizli iddia ettiğinin tersine sınırlılık gösteren ayrı yapılar olmaktan çok uzaktır. Gutmann'ın Santo Domingo'da "erkek olmayı" kuran bölük pörçük, tutarsız ve bazen çelişkili fikir ve pratikler yığını betimlemesi, Meksika kültürü diye işaret edebileceğimiz ayrı bir şeyi açıkça reddetmesi nedeniyle bu noktada Gramsci'yle benzeşmektedir. *The Meanings of Macho* kitabında Gutmann ne Santo Domingo erkeklerinin kendileriyle ilgili görüşlerinin ne de bu adamların hayatlarını sürdürme biçimlerinde gizlenmiş görüşlerinin saf bir Meksika gerçekliği bağlamında açıklanamayacağını ortaya koymaktadır. Ona göre, bu yaşamların gerçeklikleri ve bu hayatları yaşayanların onu nasıl anladıkları, kısmen uluslararası feminist hareketin fikirlerince şekillendirilmiştir.[7] Bazı antropologlar buna, bazı fikirlerin üzerlerinde gerçekten etkili olmuş olabileceği, ancak her şeyden öte dış müdahalelerden beri özerk bir Meksika

7) 1996: 94, 236.

kültürünün olduğu yönünde cevap verebilirler. Ortner'ın 1986 yılında yazdığı, üçüncü bölümde tartıştığım makalesinde aldığı konum örnek olarak verilebilir. Ortner bu makalersinde "bir toplumun, hatta bir köyün, kendi yapısı ve tarihinin" (bkz. s. 50) altını çizmektedir. Buradaki ana konu, bana göre, Santo Domingo veya Meksika gibi bir yerin kendi tarihine sahip bir yer olarak görülmesidir; fakat Santo Domingo veya Meksika'nın kendine has bir yapısı olduğunu söylemek -her birinin konumlandırıldığı geniş ekonomik, siyasi ve sosyal ilişkiler ağından ayrı bir yapı- sorgulanabilir olmaktan çok uzaktır.

Gutmann'ın Santo Domingo'da maskülanite'nin nasıl yaşandığına dair araştırmalarında karşılaştığı sorunlardan en önemlisi antropolojik (ve diğer) Meksika erkekliği incelemelerinde merkezi bir rol üstlenmiş machismo (maço) kavramıyla ne yapacağıdır. Gutmann şiddetin bir açıklaması olarak kavramın nasıl ortaya sürüldüğüne şu sözlerle işaret eder "maschismo diye bilinen fenomen, Meksika ve diğer yerlerdeki erkek şiddetinden sorumlu tutulan ethos" (1996: 220). Gutmann, 1973 yılında Meksika kırsal kesim etnografisini yazan bir Meksika uzmanı antropolog olan Romanucci-Ross'dan alıntı yapar. Machismo kavramının argümanı açısından taşıdığı öneme işaret eden Romanucci-Ross, kitabının son sözünde; "bir maço bir ödleğin sadece dileyebileceği kadar uzun yaşar" şeklinde bir köy deyimini aktarır. Gutmann'ın işaret ettiği üzere, Romanucci-Ross bunu bir söylence diye sunarak, onu çok eski zamanlardan süzülen kutsallıklardan bir hale ile süslemektedir. Kitabın kendisinde Romanucci-Ross "machismo merkezli altkültür daha önceki kültürel ufukların erkek yorumlarından arta kalanları kapsamaktadır. Bu altgrup ve altkültür köyün içinde yer aldığı kültürlenme sürecinde bir boşluğa denk düşer ve bu çok önemlidir" (Romanucci-Ross Gutmann içinde, 1996: 286) der. Burada 'machismo'nun kökenleri

eski Meksika'dan gelen bir şey olarak görülmekte; ama bunlar modernite ile çelişmekte, sadece kültür edinme sürecinde bir boşluğa denk düşmektedir. Bir başka deyişle, Meksika'daki erkek şiddeti gelenek ve modernite arasındaki çelişkiden doğmaktadır. Bir yandan, en önemli Meksika uzmanı antropologlardan biri kabul edilen Oscar Lewis'in görüştüğü bir Meksikalı'dan duyduğu kırk yıl önce kaydedilen geleneksel bir maço ve görüştüğü kişilerden birinden duyduğu "bir kavgada hiçbir zaman yeter demem veya bırakmam, hatta karşımdaki beni öldürse bile böyle yapmam. Ölümüme gülümseyerek gitmeye çalışırım. Maço olmak dediğimizde kastettiğimiz şey budur" (Lewis 1961: 38 Gutmann içinde 1996: 231). Bu üç cümle inanılmaz bir kullanım değeri edinmiş; hatta Gutmann'a göre bu üç cümle, "antropolojik metinlerde geçmişin, bugünün ve geleceğin Meksika erkeklerinin tasviri için inanılmaz bir sıklıkta kullanılmışlardır" (1996: 231). Sadece incelikli şiirsel güçleri açısından bile ister Lewis'in kendisinden veya görüşme yaptığı kişiden gelmiş olsun bu nitelemelerin sanıldığından çok daha fazla etkiye sahip olduğu hissedilebilir. Öte yandan da maçoyu karşı kutbuna yerleştirdiğimiz modern bir dünya vardır. Bu dünyada geçmişten değişmeden devralındığı açık olan bu gibi tutumlar atavistik ağırlıklar haline gelmiştir. Sonuç olarak Meksika'da erkek olmanın ne anlama geldiği konusu, kesin bir biçimde gelenek ve modernite arasındaki temel bir karşıtlık düzleminde tartışılagelmiştir.

Gutmann'ın kitabının son bölümünü ayırdığı bu konunun temel sorunu, Gutmann'ın da belirttiği üzere maço kavramının kullanımının yeni oluşudur. 1967 yılında Américo Paredes tarafından yazılan bir makaleye değinen Gutmann, güya eski dönemlerden kalan, ölüme gülümseyerek giden maço portresinin asıl olarak modern kitlesel medyanın, 1930 ve 1940'ların Meksika radyosunun ve sinemasının bir ürünü olduğunu öne sür-

mektedir. Gutmann'a göre Romanucci-Ross'un "köy atasözünün" kullanım tarihi en fazla birkaç on yıl öncesine gidebilir, çünkü macho kelimesinin bu şekilde kullanımı oldukça moderndir (1996: .26). Bu gerçekten özel "geleneğin icadının"[8] bağlamının Meksika milliyetçiliğinin ve onun, elbette daima güçlü kuzey komşusunun gölgesinde, özerk bir Meksika kimliği belirleme mücadelesi olduğu kesindir. Yalıtılmış bir geçmişten kalan bir şey olmaktan çok uzak olan machismo kavramı modern Meksika tarihinin bir yaratımı olarak görülmelidir. Ayrıca bu kavramın, Meksika kimliğine karşı olarak tasavvur ettiği ötekisinin, yani ABD'nin Meksika tarihinde işgal ettiği yere borçlu olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Gutmann bu bağlamı çok güzel bir biçimde ifade etmektedir.

> *Meksika ulusunun ideolojik ve maddi olarak birleşmesi sadece silahlı mücadelenin verildiği şiddetli bir cephede veya başkanlık seçimleri ritüellerinde değil, aynı zamanda ulusal sinemada Meksikalı erkek ve kadın kimliği tahayyül ve icat ederek teşvik edilmiştir (daha sonra radyo ve televizyon tüm cumhuriyetteki insanlara ortak bir tarih ve kader birlikleri olduğu duygusunu -kısaca ulusal bir kimlik duygusunu- vermek için başat rolü üstlenmişlerdir.)...ortaya çıkan Meksika ulusunun huzursuz ve patlamaya hazır potansiyeline hayat verecek olanlar da Meksikalı erkek oyuncular olmuşlardır. Bu dönemin tüm film yıldızları maçolar arasında bir maço gibi durmaktadır...Jorge Negrete kabadayı Meksika ulusuna şu sözlerle övgüler düzmektedir:*
>
> ***Ben bir Meksikalıyım ve bu toprak benim***

8) Bu ifade ilk kez Eric Hobsbawm ve Terry Ranger'in klasik çalışması "Invention of Tradition" (Geleneğin İcadında) kullanılmıştır.

Maço'nun sözlüğünde, bundan daha sevgili ve vahşi bir ülke yoktur
Ben bir Meksikalıyım ve bununla övünüyorum
Hayatı ve ölümü küçümseyerek doğdum
Böylece kendimle övündüm ve bir korkak gibi olmadım.

Kırsal kesimdeki kahvehanelerde, Meksika sinemasının altın çağının erkek tapınaklarında, maço ruh hali yaratılmıştır. (1996: 228)

Okurların Lewis'in görüşme yaptığı ve son derece süslü bir üslupla ölüme gülümsemekten söz eden kişiden şüphelenmesi, onun ya bu filmleri seyretmeye zamanının çoğunu ayırdığını veya kendi maço imgesini bu imaja sahip birilerinden aldığını söylemesi elbette yeterli değildir. Burada maço imgesinin çiziktirilmiş bir iki şeyden devralınmadığı noktasının üzerinde durulması gerekmektedir. Açık bir şekilde, maço imgesinin Meksikalı dinleyicilerin zihinlerinde uğuldayan, önceden beri var olagelmiş temaları vardır. Ancak bunun ulusal bir arketip olarak Meksikalı bir erkek olmanın özünü belirleyen şey olması, bu tarihi açıklayan geçmişten gelen bir gerçeklik olmaktan çok Meksika'nın nispeten yeni tarihinin modern bir yaratımıdır.

Bu bağlamda Gramsci'nin 19. yüzyılda hayaller gören İtalyan köylü isyancı Davide Lazzaretti hakkındaki yorumlarını hatırlamak ilginç olacaktır. Lazzeretti, çoğu yorumcunun öne sürdüğünün tersine gördüğü hayalleri yüzyıllık köylü geleneklerinden değil de o devrin popüler tarihi hikayelerinden devşirmiştir. Lazeretti'nin eleştirisinin neden bu şekli aldığını anlamak için, onun konuştuğu madun konumunu dikkate almak gerekmektedir. 19. yüzyılda yaşamış bir İtalyan köylü isyancısından kendisine karşı çıkan hegemonik güçlere karşı tutarlı ve tam anlamıy-

la gelişmiş bir karşı-hegemonik söylem geliştirmesi beklenemez. Gramsci'nin beşinci bölümde alıntıladığım bir notunda belirttiği üzere, "tarihsel olarak savunma konumundaki ezilen sınıflar, bir dizi red ile kendilik-bilincine erişmektedirler" (SPN: 273). Bu bölümün sonunda, antropolog Roger Keesing'in çalışmaları bağlamında hegemonya kavramının çeşitli kavranışlarına göz atmak istiyorum

Hafif Hegemonya ve Gramsci'nin Hegemonyası

Gramsci'ye göre kültürün kısmen belli zaman ve mekânlarda sınıfın nasıl ve ne şekilde yaşandığı anlamına geldiğini daha önce söylemiştim. Sınıfın belirli iktidar ilişkileri olarak nasıl deneyimlendiği buradaki anahtar sorundur. Hegemonya kavramı önümüzdeki bağlam dahilinde iktidarın nasıl yaşandığını -elbette bu noktada muhalefet edilmemiş bir rejimin bulunmadığını anımsatmakta yarar vardır- ve belirli iktidar rejimlerinin günden güne nasıl üretildiğini ve türetildiğini anlamamıza yardımcıdır. Keesing'in Solomon Adaları'ndaki sömürge karşıtı mücadele üstüne yaptığı çalışma hegemonyanın pratikte nasıl görüneceğine dair önemli bir örnektir.

Yukarıda belirttiğim üzere, antropologlar Gramsci'deki hegemonya kavramını çoğunlukla dünyanın nasıl betimleneceğine yönelik mücadelelerden söz ederken kullanmaktadırlar. Söz konusu hegemonya anlayışı için sorun: dünyanın nasıl olduğuna ilişkin kimin tasavvurları, fikirleri ve inançlarının mücadeleyi kazanacağıdır. Örneğin Jean ve John Camaroff, Gramsci'nin bu formülasyonda hegemonyanın ne olduğunu tanımlamaya en yaklaştığı yer, onu "sanatta, ekonomik eylemlerde ve bireysel ve toplumsal yaşamın tüm yönlerinde kendini açığa vuran bir dünya tasavvurudur" diye nitelediği yerdir demektedir (s. 173). Ancak Gramsci söz konusu formülasyonda daha önce de belirtti-

ğim üzere hegemonyadan çok, ideolojinin bir tanımını yapmaktadır. Hegemonyayı bu şekilde ideolojiye eşanlamlı kılmak veya bundan çok az farklı bir şeye dönüştürmek. Gramsci'yi okuduğum kadarıyla, hegemonya kavramının, iktidarı verimli ve kullanışlı bir biçimde ele alışından bizleri yoksun bırakmaktadır. Bana göre *Hapishane Defterleri*'ndeki hegemonya kavramı iktidar sorununu ele alma biçimi olup, ampirik gerçeklikleri keşfi esnasında -belirli zaman ve mekânlar dahilinde iktidarın nasıl yaşandığı gibi- ne fikirleri ne de maddi gerçeklikleri öncelemeyi reddetmektedir. Hegemonya kavramı bunları daima iç içe geçmiş ve birbirleriyle etkileşim içinde ele almaktadır. Bu kavram basit altyapı-üstyapı hiyerarşisini reddeden bir kavramdır. Ben hegemonya kavramının söz konusu hiyerarşiyi reddinin onu iktidarı incelerken verimli kıldığını öne sürmekteyim.

Roger Keesing, Gramsci'yi temel kuramsal ilham kaynağı olarak aldığı 1994 tarihli "Colonial and Counter-Colonial Discourse in Malenesia" (Malinezya'daki Sömürge Söylemi ve Sömürge-Karşıtı Söylem) adlı makalesinde bize somut ve aydınlatıcı bir hegemonya yorumu sunmaktadır. Ancak Keesing'in hegemonya tanımı ile, -ki ben buna hafif hegemonya diyorum- alan araştırması verilerinde tanımladığı hegemonik gerçeklikler arasında, -ki bu gerçekliklerin Gramsci'nin kendi hegemonya kullanımının ruhuna daha denk düştüğü görülmektedir- ilginç bir çelişki bulunmaktadır. Keesing'in "hafif hegemonya" düşüncesiyle çalıştığı alandan topladığı verilerde örtük biçimde yer alan daha somut bir hegemonya tasavvuru arasında bağlantı kurmak, bana Gramsci'nin kültür, sınıf ve eşitsizliğin karmaşık kenar çizgilerini kavramamıza yardımcı olacak gibi gelmektedir.

Keesing, Gramsci'ye yaslanıp da ilginç bir şekilde ne Raymond Williams'a ne de Stuart Hall'a gönderme de bulunmayan ender antropologlardandır. Keesing, söz konusu makalesinde ve daha

sonraları 1992 yılında yazdığı ve daha sonra kaleme aldığı makalelerindeki konularının ele alındığı kitabında bu iki kuramcıya referans vermemektedir.[9] Keesing "ideolojik egemenliğin hegemonik süreçleri ilk olarak Gramsci tarafından açık bir biçimde izah edilmiştir" diyerek makalesini ideolojik egemenlik çerçevine yerleştirir (1994: 41) ve daha sonra makalesini "sömürge söyleminin Güneybatı Pasifik'te karşı-hegemonik direniş ve dekolonizasyon söylemine belirli kategorik yapıları nasıl dayattığının" incelenmesi diye sunar (1994: 41-2). Okurların da fark edeceği üzere, şu ana değin söylem ve ideoloji düzleminde kaldık. Keesing, saha çalışması verilerini incelemeye başladığında ise, belirli kategorik yapıların nasıl dayatıldığı ve sömürge dünyasının madunları olan Solomon Adası'nda yaşayan halkın sömürge dünyasında yaşamaktan ve büyük oranda *bu egemen dünyanın terimleriyle* mücadelelerini kuşatmaktan başka çareleri olmamasına odaklanır. Ancak bu mücadele farklı dünya tasavvurlarının mücadelesinden çok, öncelikli olarak mühimmat depolu modern askeri gücü elinde bulunduran modern devletin temsilcileri ile askeri güçleri mızraklar, yaylar ve ok olan, kılıç savuran savaşçılar arasında gerçekleşmektedir (1994: 47). Söz konusu mücadele ikinci olarak da, yeni mühimmatların baştan çıkarıcı bolluğuna sahip yeni bir düzen ile teknolojik aygıtlarla mücadele edemeyecek bir dünya arasında gerçekleşmiştir. Taş baltaların dümdüz etmeleri için gerekenden çok daha kısa zamanda çelik palaların dümdüz ettiği ormanlar göz önüne alındığında, taş baltaların da çelik palalara karşı, tıpkı silahların ve bezin sopalara,

---

9) Ayrıca Keesing'in 1992 tarihli "Custom and Confrontation" (Gelenek ve Yüzleşme) adlı kitabını da kaynak olarak kullanmaktayım. Ancak bu kitaptan sonra kaleme aldığı makalesinde hegemonya kavramının daha açık seçik ortaya konulduğu ve bu makale de birbiriyle çarpışan kuramsal kavramlar daha az olduğu için, kitap yerine makaleye odaklanmayı seçtim.

mızraklara ve yerli üretime üstün gelmesi gibi, çok az şansı vardır. Tüm bu arzu edilen malların kaynağı olarak sömürge dünyası tüccarları, misyonerleri, hatta ve hatta askerleri ve polisleri ile birlikte baskı ve baştan çıkarmanın iç içe geçtiği karmaşık bir iktidarı yaratmıştır.

Malaita Adası halkı, kaşifler, balina avcıları, tüccarlar ve onları Fiji ve Queensland'deki plantasyonlarda çalıştırmak isteyen kişiler aracılığıyla ilk olarak genişleyen dünya kapitalist sisteminin yörüngesine oturmuştur (Keesing, 1992: 9). Umulacağı üzere, ada halkı bu yeni insanları ve güçleri bildikleri dünyanın içinde yer alan kendi kategori ve kavram yapılarına uydurmaya çalışmışlardır. Başka bölgelerde yaşayan diğerleri gibi, bu yeni gelenleri kendi yerel amaçları doğrultusunda kullanmayı denemişler, bunu başaramayınca da direnişe geçmişlerdir.[10] Keesing'in aralarında çalıştığı Malaitalılar, yani Kwaio bölgesi, böylesi bir direniş geçmişi olan bir bölgedir. Halk 1880'lerde işçi gemilerine saldırmış; 1911 yılında bölgeye yerleşmeye çalışan ilk beyaz misyoneri öldürmüş ve on beş yıl sonra halkça pek sevilmeyen resmi görevli ve mahiyetinin katli gibi olaylara girişmiştir. 1963 yılında, Keesing'in bölgeye saha araştırması yapmaya gitmesinden tam iki yıl sonra, Kwaio halkından birileri başka bir misyoneri daha öldürmüştür (1944: 44). Tüm bunlar ada halkının sömürge tebaası olmaya sessizce boyun eğmediğini göstermesi açısından önemli dönüm noktalarıdır.

Bölgede 1940'lı yıllarda, yani İkinci Dünya Savaşı'nın sürdüğü ve bölgede bu nedenle çeşitli isyanlar çıktığı dönemde, daha örgütlü sömürge karşıtı bir hareket olan Kardeşlik Örgütü (Maasine) kurulmuştur. Hareket 1950'li yılların sonuna doğru yenilse

10) Bu Sahlins'in eserlerindeki ortak bir temadır, örneğin onun Islands of History (Tarih Adaları) kitabına bakılabilir.

de yer altına inerek varlığını sürdürmüştür. Maasine örgütünün temel taleplerinden biri de Malaitan halk yasasının kabul edilmesiydi. İlk bakışta bu açık bir direniş örneği, halkın sömürge yasasını reddi ve sömürge öncesi dönemlerdeki kendi özgün halk yasasına dönüş talebi gibi görünse de, Keesing'in de işaret ettiği üzere yerel dilde *kastom* (custom-gelenek) adı verilen şey tamamiyle sömürge döneminin bir ürünüydü.

Keesing'in bu gerçeğin farkına varması kendi deyimiyle biraz zaman almıştır. 1960'lı yılların başlarında Malaita'ya bir doktora öğrencisi olarak giden Keesing -ki söz konusu dönem 1990'ların bakış açısından oldukça farklı parametreler içermekteydi- üzerinde uzlaşılmış antropoloji terimleriyle projesinin amacının Kwaio'nun yaşamı ve kültürünü kayıt altına almayı hedefliyordu. Üstelik halk da Keesing'in projesine ilgi gösterince, Keesing bu durumdan son derece hoşnut olmuştu. Hatta halk Keesing'in yaşadığı yer yakınında bir encümen odası inşa etmişti. Keesing'in deyimiyle "nahiye encümeni her salı toplanmaya ve geleneği (kastom) nasıl düzelteceklerine dair sonu gelmez tartışmalar düzenlemeye başlamışlardır. Kastom (gelenek) yazılıyordu ve ben (Keesing) bu yazma sürecindeki birinci dereceden sorumlu kişiydim" (1994: 42). Önceleri bu denli cana yakın karşılanmaktan son derece hoşnut olan Keesing, zamanla Kwaiolular'ın Kastom'dan anladıkları şeyin kendisinin kayıt altına almak için geldiği şey olmadığını fark eder ve Kwaiolular'ın Kastom projesini güçlü Amerikalı ziyaretçi sayesinde elde edeceklerine inandıkları bir şey gibi algıladıklarını, yani projenin tamamının siyasi bir amaca hizmet ettiğini görür. Keesing önceleri, Malaita'nın bu ücra köşesinde Kastom'un düzenlenmesinin neden bu denli önemli olduğunu şaşkınlıkla karşılar. "Eski iş yapma biçimleri hâlâ yaygınken neden sürekli olarak Kastom'dan söz ediyorduk" (1994: 43). Hatta daha da garibi Kwaio'daki önde ge-

lenlerin Salı Toplantıları'nda Şef (sihi) diye çağrılması ve bu toplantıların dışında Kwaio'nun hiçbir yerinde şef diye birisinin olmamasıdır.

> *Sonraları bu bağlamda otoritesi olduğu sanılan şeflerin küçük bir grup olup, tüm hafta boyunca sosyolojik bir biçimde incelemeye çalıştığım gruptan ayrı olmadığını, bu küçük grubun kullandığı nişaneyi sömürge hükümetlerinin vergi toplama amacıyla yarattıklarını, bunların yerli halkın ayrımlarıyla hiçbir ilintisi olmadığını anladım. (1994: 43)*

Keesing zamanla, görünüşte yerli kastom kategorisinin sömürge dönemlerinden kaynaklanan niteliğinin farkına varmıştır.

> *Bu bağlamda, hem halkın yaşama biçimi hem de sömürge yasasına bir tepki olarak kurulan bir alan özelliği gösteren gelenek veya yasanın kendisi sömürge döneminin bir ürününe dönüşmektedir. Sömürge yönetiminden evvel Malaitan'ların elbette ataları ve kuralları vardı; ancak kastomları yoktu ve olamazdı.*[11] *(1999: 45)*

Yerel halka bu kastom kategorisini dayatan, resmi sömürge memurları, misyonerler ve antropologlar gibi sömürge bağlamındaki diğer aktörler değillerdi. Kastom sömürgeleştirilenlerin kaba kuvvetle yenemeyeceklerini fark ettikleri, sömürge devletinin meşruiyetini sömürge devletinin anlayabileceği bir düzlemde reddetmek için şimdilerde madun statüsüne indirgenen sömürgeleştirilen ve sömürgeleştiren arasındaki mücadeleden

11) Camaroff'lar da *Tswana'da setswana* (Tsawana Kültürü) kavramının ortaya çıkışı ile ilgili benzer bir gözlemde bulunmuşlardır (1991: 18)

doğmuştu. Mücadelenin verileceği kuralları belirleme gücü, hegemonyanın pratikte ne anlama geldiğinin sadece bir yönüdür. Sömürgeleştirilen bu halkın "gelenek-görenekleri" olduğu ve bazı bağlamlarda bunların sömürge yasasına baskın çıkabildiği, sömürge rejimlerinin çoğunda kabul edilen bir şeydi. Sömürgeleştirilen açısından sorun, sömürge otoritelerinin özgün, sözü geçer bir "gelenek" olarak neyi kabul edebilecekleriydi. Bu halklar, sömürgeleştirilenler, nasıl olup da taleplerini gelenek üzerinden dillendirebileceklerdi?

Her okuma-yazma bilmeyen sömürgeleştirilen halkın, -örneğin burada Kwaio- açıkça gördüğü, gerçek yazıya dökülmüş sözün sınırsız bir gücü olduğudur.

> *Malinezya'nın sömürge yönetimi deneyimi bağlamında, yazıya dökülmüş söz, yani İncil ve sömürge hukuk metinleri gibi kanonik metinler son derece güçlü bir tabiyet aracıydı. Bab ve ayetlerden alıntı yapan misyonerler, ataların kurallarını yok ettiler, bölgelerdeki resmi görevliler atadan kalma yöntemlere göre hareket eden insanları tutuklayıp, astılar ve böylece kanunu ve ahlakı güçlendirdiler. Sömürge devletinin atadan kalma yöntemleri tanımasını sağlamak için, yerli bir İncil veya anayasa benzeri bir şey yapmak zorunluydu...Kwaio liderleri kendi direniş söylemlerinde 'kastom'dan olduğu kadar 'loa'dan (yasa) da söz etmekteydiler. (1994: 45-6)*

Keesing'in makalesinin başındaki nispeten idealist hegemonya formülasyonu, sonlara doğru yerini plantasyon emeğinin getirdiği yeni kategoriler ve gruplamalar düzleminde şekillenen pratik bir hegemonya tasavvurunun iyi bir örneğine bırakır. Burada hegemonya bazı maddi güçleri gerektirir.

> *Solomon'larda Malinezya'daki başka yerlerde olduğu gibi*

> *hem idari yapılar hem de sömürge devletinin plantasyon ekonomisi, yaratılan yeni kategoriler -bölgeler, kabileler ve "Malaita'lı" ve Man Tanna gibi etnik sterotipler- düzleminde işlemektedir. Belirli kabilelerden veya adalardan halklar kendi karakterlerine dair özcü bir tasavvurla sömürge sisteminin iş bölümünde uygun yerlere iliştirilmişlerdir. En çarpıcı bulduğum nokta, adalıların hiç var olmamış kategorilere ve kimliklere bağlanarak yanlış bir bilince itilmeleri değil de sömürge yönetiminin ve plantasyon ekonomisinin sosyal, siyasi ve iktisadi yapılarının bu hiç var olmamış unsurları ada halkalarının yaşamları bağlamında gerçek kılmasıdır. Plantasyonların dünyasında, Malaitan'lar olası bir sosyal unsura dönüşmektedir; yani diğer adalılara karşı birlikte yaşamak, çalışmak, dövüşmek, ama Avrupalılara karşı tüm adalardan halklarla direnmek zorunda bırakılan bir sosyal unsur. (1994: 50)*

Sonuçta Solomon Adaları 1978 yılında bağımsızlığını kazanmış ve modern bir devletin tüm süsleriyle, bir parlemento rejimi, modern bir hukuk sistemi, kalkınma planları vb. ile Birleşmiş Milletler'in yüz ellinci üyesi olmuştur. Bunların tümü ironik bir biçimde kendisi de sömürge dünyasının bir ürünü olan kastom'un yerine yeniden yerleştirilmesi için çok az alan açmıştır. Gerçek ise, Kwaio'nun kendisinin daha genel iktisadi ve siyasi sistemlerin yol açtığı güçler tarafından şekillendiğidir. Eskiden sömürge düzenine karşı ve şimdilerdeki sömürge sonrası mücadelelerinde, Kwaio'nun direnişi ne denli şiddetli olursa olsun bu sadece bir direniştir.

Yani Kwaio'nun kendisini sömürge öncesi ve eski dönemde kılacak şekilde dünyayı yeniden inşa etme olasılığı yoktur. Kwaio, Gramsci'nin hegemonyadan ne anladığının canlı bir örneğini oluşturmaktadır.

MADUNİYETTEN KAÇIŞ

Burada beşinci bölümde tartıştığım, Gramsci'nin madun kültürüne eleştirel bakışı ve madunların bu kültürden kurtulmaları gerektiğini ısrarla belirttiğinin hatırlanmasında yarar vardır. Gramsci için madun kültürü tanımı gereğince karmaşık ve kendi içinde tutarsızdır. Madun kültüründe sıkışıp kalanlar kendilerinin içinde bir yerlere yerleştirildikleri daha genel iktidar yüzeylerini kavramakta zorlansalar da, madun kültürü yerel güç ilişkilerine dair uyanık bir bilinç geliştirmiştir. Bu yerel ve bölgesel gerçeklikleri, örneğin J. Scott'un çalışması çok güzel bir biçimde gözler önüne sermektedir. Ancak Gramsci'ye göre, madunlar kendi maduniyetlerinin hakkından, içine yerleştikleri bu maduniyet kültürünü aşarak gelebilirler. Bir başka deyişle, madun kültürlerin özelliği söz konusu kültürlerin madunların ezilmelerinin ürünü olmaları ve bir yandan da bu ezilmeyi sürekli kılmalarıdır. Gramsci, madun halkların sömürülmeleri ve acılarına bir şefkat duygusu beslese de antropologların bu kültürleri incelerken yaptıkları türden bir kültür övgüsü düzmemektedir. Bu bağlamda Gramsci'nin bu gibi kolay ve olasılıkla duygusal övgülere siyasi eylemci kimliğinden ileri gelen bir horgörü beslediğini anımsatmakta yarar vardır. Son kertede, Marx gibi Gramsci'nin de ana sorunsalı dünyayı anlamak değil, onu değiştirmektir.

Ancak bu Keesing'in söz ettiği Kwaiolu gelenekselcilerin Solomon Adaları ulus-devletinin cesur yeni dünyasında hiçbir yeri olmadığı anlamına mı gelmektedir? Bu açıdan, Keesing'in ve Kwaio'nun Gramsci'nin karşı-hegemonik olma potansiyeli barındıran dünya tasavvurlarının oluşmasında aydınların rolü üzerine söyledikleriyle buluşması ilginç olabilir. Kwaiolu gelenekselcilerin 'kastom'unun en temel sorunu eski sömürge öncesi anlatıları bu kapalı dünyanın tamamen yeterli bir resmini sunsalar

da; bu anlatıların söz konusu dünya küresel ekonomik ve siyasi düzene eklemlendiği andan itibaren, örneğin şehir yaşamı ve plantasyon gibi yeni ortaya çıkan gerçekliklerin anlaşılmasında ve üstesinden gelinebilmesinde yetersiz kalmasıdır. Eski Kwaio düzenine bağlı kalan insanların bu korkutucu ve kavranılamaz dünyayı psikolojik olarak tatmin edici bir biçimde açıklayabilmek için bu yolu benimsedikleri doğru olabilir. Ancak bu anlatı onlara sömürge ve sömürge sonrası kapitalizm, modernite ve gelişme anlatılarının yerini alabilecek bir dünyanın açıklamasını sunmayacaktır. Bir başka deyişle, eski açıklamalar Kwaio'nun yeni düzendeki konumlarını nasıl yaşadıklarını -nasıl hissettiklerini- açıklayabilir, ancak bunlar ezilenlere bu yeni düzenin üstesinden gelmelerini sağlayacak sistematik ve tutarlı bir açıklama sunmaz. Gramsci bu tarz sistematik ve tutarlı bir dünya görüşü ortaya atmanın aydınların işi olduğunu öne sürmektedir. Ancak bu aydınlar temsil ettikleri ile daima yakın ilişki içinde olmalı, sadece düşünmemeli aynı zamanda hissetmelidir de. Gramsci'nin "Bilme, Anlama ve Hissetme" üzerine yazdığı ve daha önce alıntıladığım bir Notunda dediği gibi;

> *Halktan bir kişi hisseder ama her zaman bilmez veya anlayamaz. Aydın kişi bilir ama anlayamaz, hele hele hiç hissetmez...Aydının yanılgısı, anlamadan hele duymadan bilgiye erişilebileceğine inanmasıdır (yalnız bilginin kendisi değil bilinilen şeyin de). Bir başka deyişle, aydının aydın olabilmesi için (sadece ukala birisi değil) halktan kopuk olması gerektiği söylenir. Onun halkın basit tutkularını duyumsamamasına karşın, bu tutkuları anladığı, böylece onları belirli bir tarihsel durum içinde açıkladığı, tarihi duruma uygunluklarını değerlendirdiği, bunları diyalektik bir biçimde tarihin yasalarına, daha yüksek bir dünya görüşüne bağladığı, bi-*

> *limsel ve bütün bir yöntemle bilgiyi yoğurursa gerçekten aydın olacağı sanılır. Ancak bir insan bu tutku olmazsa politik tarihi, yani aydın ve halk-ulus arasında bu duygusal bağlantı olmazsa, politik tarihi oluşturmaz.* (SPN: 418)

Bu bağlantıyı korumak aydınlar için, özellikle de aydın olmanın geçmişin ilkel batıl inançlarıyla bağını koparmak olarak anlaşıldığı ve "modern" ve "bilimsel" düşünüşün ve küresel güncel kapitalizmin tüm varsayımlarının sorgusuz sualsiz benimsemek anlamına geldiği Solomon Adaları gibi sömürge sonrası toplumlardan gelenler için oldukça zordur. Gramsci'nin İtalyan aydınları üzerine yazdıklarını burada hatırlamakta yarar vardır: "Tüm bir 'eğitimli' sınıf entelektüel eylemleriyle halk-ulustan kopuktur...yerli aydın unsurlar yabancılardan daha bir yabancıdır" (SCW: 210). Gelenekselci Kwaio'nun dünya görüşünü romantikleştirmemek gerekir. Öte yandan da bu görüşün içinde, bölük pörçük ve embriyonik olmakla beraber kapitalizmin zalim ve ezici muazzam gücüne yönelik eleştiri özgün bir karşı-hegemonya yaratmalarını sağlayacak unsurların görülmesi mümkündür. Bu özgün karşıhegemonya bir alternatiftir ve onun başarılabilmesi için tanımı gereği Kwaio dünyasının kısıtlayıcı sınırları aşılmalıdır. Bu gibi bir karşı-hegemonik dünya tasavvuru kapitalizmin bu belirli sömürge sonrası düzlemde gerçekleşen tam güç saldırısını gerçekten deneyimleyenlerin kendilerini gerçekten anlayabilecekleri ve duygusal olarak ait hissedecekleri bir dünya tasavvuru olacaktır.

Sonuç

Umarım bu bölümde, antropoloji dostluğuna indirgenmiş ve bu haliyle antropoloji içinde kendine yer edinmiş bir Gramsci yerine, ciddi bir Gramsci okumasından türeyen, basit bir özetlemeye direnen, daha karmaşık ve rahatsız edici bir Gramsci'yle

diyalog kurmasının nasıl mümkün olduğunu gösterebilmişimdir. Eğer bu kitap bunu başarabildiyse, kitabın okuyucuları Gramsci'yi okumaya yönlendirmesi gerekmektedir. Bu açıdan son sözü gene Gramsci'ye vermek gerekir. Gramsci'nin eşinin kız kardeşi Tatiana'ya yazdığı üç mektubu alıntılayarak kitabı bitireceğim.

Gramsci Tatiana'ya, başıboş ve özensiz bir düşünme şeklinin izlerini gördüğünde oldukça sert davranmaktadır. Buna örnek olarak Tatiana'nın 1931 yılında *Two Worlds* "İki Dünya" adlı bir Alman filmini izlediğinden söz ettiği mektup verilebilir. Film Yahudi bir kadınla Avusturyalı bir memur arasındaki, kadın ve adamın iki ayrı dünyaya ait olmaları nedeniyle mutlu sonla bitmeyen aşkını anlatmaktadır. Tatiana (ki annesi, yani Gramsci'nin kayınvalidesi bir Yahudidir) bu birleşmesi imkansız iki dünya tasavvurunu ikna edici bulmuş ve Gramsci'ye bu fikrinden yazdığı mektupta söz etmiştir. Gramsci bu fikri ikna edici bulmamış, hatta bunu özensiz ve başıboş bir düşünme biçimi diye nitelemiştir. Tatiana'ya mektubu bu fikirden duyduğu tiksinmeyi ifade etmektedir. Ayrıca mektubunda sabit ve zaman ve mekân içinde değişmeyen sınırlı kültürel kümelerin varlığını kabul etmediğini de belirtmektedir. Bu elbette örneğin Yahudi kültürü veya İtalyan kültürü gibi geniş kültürel kümelerden söz edemeyeceğimiz anlamına gelmez. Gramsci'nin parmak bastığı nokta, daima belirli tarihlerin sonucu olan kültürlerin akışkan ve her türlü kalıba giren şeyler olduklarıdır. Ayrıca Gramsci'ye göre, belirli kültürlerden söz ederken, bu kültürlerin *belirli* özelliklerinin, o dönemin *belirli* tarihsel anlarına ve mekânlarına ait olduğunu unutmamamız gerekmektedir. Aynı şekilde, bir kültürü oluşturan şey, sorunsallaştırdığımız belirli sorulara dair bir şeydir. Örneğin, Tatiana ile yazışmalarında, Gramsci kendi kimliğini İtalyan diye belirtmekten rahatsızlık duymaktadır. Bir baş-

ka bağlamda, Rus veya Alman işçilerle fiat patronlarına veya burjuva kültürel kimliğine karşı paylaştığı proleter karakterini vurgulamaktadır. Gramsci'nin bugünlerde çokça popüler olan melezlik fikrinden bahsetmeye çok vakti olmadığını söyleyebiliriz. Sonuç olarak Gramsci'de tümü bağlamla ilintilidir.

13 Eylül tarihli mektubunda Tatiana'ya şöyle yazar:

> *Bu tür dünyaların varlığına nasıl inanabilirsin sen? Karayüzler[12] veya Amerikan Ku-Klux-Klancı'lara veya gamalı haçlı Almanlara yakışan bir düşünce tarzıdır bu. Ailesinde bunun örneğini gören sen nasıl böyle bir şey öne sürebilirsin? Film Avusturya yapımı olabilir, ancak film savaş sonrası anti-semitizmin bir sonucudur. (PLII: 71)*

Gramsci 5 Ekim tarihli mektubunda bu konudaki fikirlerine şu sözlerle devam eder:

> *Sözüm ona iki dünya sorunuyla ilgili fikirlerinde yaptığın üstünkörü değişiklik, senin bakış açının temelinde yatan yanlışlığı ortadan kaldırmadığı gibi benim senin söylediklerinin, örneğin Kara Yüzler'in ve benzerlerinin, dünya görüşüne ait bir yanı olduğu yönündeki iddiamın dayandığı noktaları ortadan kaldırmaz. Senin hiçbir zaman pogrom faaliyetlerine katılmayacağını çok iyi biliyorum. Ama unutmamalısın ki bir pogrom girişiminin mümkün olabilmesi için birbirlerine karışmamış ırklar ve iki dünyanın varlığından söz eden bir ideolojinin taraftar bulması gerekmektedir. Böylece yaratılan elverişli ortamı Kara Yüzler, katledilmiş bir çocuğun*

12) Kara Yüzler 1905 Devrimi sonrasında Yahudilere, öğrencilere ve tanınmış solculara saldırılar düzenleyen monarşist bir gruptur.

varlığını öne sürerek ve Yahudileri dini bir ayin sırasında bu cinayeti işlemiş olmakla suçlayarak sömürürler. Dünya savaşının patlak vermesi, ilk bakışta zararsız görülen bu ideolojilerin kamuoyunu istenilen yöne çekmek için yönetici sınıf ve çevreler tarafından nasıl kullanılabildiğini gözler önüne sermiştir... "İki dünya" deyişinden ne anlıyorsun? Burada söz konusu olan birbiriyle iletişimi olmayan iki ayrı toprak parçası mı? Eğer bunu kastetmediysen ve göreli ve mecazi bir ifade söz konusuysa, bu haliyle çok az şey ifade etmektedir. Çünkü mecazen sayısız dünya vardır, hatta bunlara "Karı olsun, Öküz olsun kendi köyünden olsun" diyen atasözünün dünyası da dahildir. Her fert kaç topluma mensuptur? Ve her birimiz içinde yaşamını sürdürdüğü çoktan fosilleşmiş kültürel dünyalardan kalan heterojen parçaları birleştirmek için çırpınıp durmuyor muyuz? Bütün insan türüne sürekli birlik ve bütünlük vermeye yönelen tarihi bir genel değerler süreci yok mu? İkimiz, yazışarak, belli konulara bakışımızdaki anlaşamadığımız noktaları ve üzerinde anlaştıklarımızı sürekli bulmuyor muyuz? Ve her grup veya siyasi parti veya din kendi konformizmini, töre ve kurallarını yaratmaya yönelmiyor mu? (PLII: 82)

Son olarak 12 Ekim tarihli mektubunda Gramsci şöyle demektedir:

Ben hiçbir ırka mensub değilim. Babam Arnavutluk kökenlidir... Büyükannem bir Gonzales olup, Güney İtalyalı İtalyan-İspanyol bir aileye mensupmuş... Annem Sardunyalı'dır. Onun anne ve baba tarafı da Sardunyalıymış. Sardunya Pidemont ile 1847 yılında Pidemento prenslerinin tımar ve gözetimi altında birleşebilmiştir...Ancak benim kül-

türüm tamamen İtalyan kökenlidir ve bu benim dünyamdır; hiçbir zaman kendimi iki dünya arasında kalmış gibi hissetmedim. (PLII: 87)

Kaynakça

(1971) *Selections From the Prison Notebooks*, edited by Quintin Ho-areand Geoffrey Nowell Smith, London, Lawrence & Wishart

(1977) *Antoine Gramsci: Selections From Political Writing 1910-1920*, edited by Quintin Hoare, London: Lawrence & Wishart

(1978) *Antonio Gramsci: Selections From Political Writings 1921-1926*, edited by Quintin Hoareand, London, Lawrence & Wishart

(1985) *Antonio Gramsci: Selections From Cultural Writings*, edited by David Forgacs and Geoffrey Nowell-Smith, London: Lawrence & Wis-hart

(1992) *Antonio Gramsci: Prison Notebooks* (vol. D, edited by Joseph Butttigieg, New York, Columbia University Press.

(1994) *Letters from Prison* (2 vols) edited by Frank Rosengarten and translated (1995) *Antonio Gramsci: Further Selections From the Prison Notebooks*, edited by Derek Boothman, Minneapolis: University of Minnesota Press

(1996) *Antonio Gramsci: Prison Notebooks* (vol. II), edited by Joseph Buttigieg, New York, Columbia University Press.

Diğer Kaynaklar

Anderson, Perry (1976-77) "The Antinomies of Antonio Gramsci', *New Left Review* 100 (November 1967-January 1977): 5-78

Asad, Talal (ed.) (1973) *Antropology and the Colonial Encounter*, London: İthaca Press

Balley, Garrick and James Peoples (1999) *Introduction to Cultural Anthropology*, Belmont: Wadsworth.

Barret, Stanley R., Sean Stokholm and Jeanette Burke (2001) "The Idea of Power and the Power of Ideas: A Review Essay', *American Anthropologist*, 103(2): 468-80

Beattle, John (1964) *Other Cultures: Aims, Methods and Achievementts in Social Anthropology*, London: Routledge & Kegan Paul

Brow, James (1988) 'In Pursuit of Hegemony: Representations of Authority and Justice in a Sri Lankan Village", *American Ethnologist*, 15:311-27

Clifford, James (1997) *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Comaroff, Jean and John Comaroff (1991) *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa* (vol. I), Chicago and London: University of Chicago Press

Crehan, Kate (1997a) *The Fractured Community: Landscapes of Power and Gender in Rural Zambia*, Berkeley: University of California Press.

— (1997b) "Tribes" and the People Who Read Books: Managing History in Colonial Zambia'. Journal of Southern *African Studies*, 23(2) (June): 203-18

Davidson Alastair (1977) *Antonio Gramsci: Towards and Intellectual Biography*, London: Merlin Press

Di Nola, Annalisa (1998) 'How Critical was De Martino's "Critical Ethnocentrism" in Southern Italy?' in *Italy's 'Southern Question'*, edited by Jane Schneider, Oxford and New York: Berg

Fabian, Johannes (1983) *Time and the Other: How Anthrolopogy makes its Object*, New York: Columbia University Press

Feierman, Steven (1990) *Peasant Intellectuals: Anthropology and History in Tanzania*, Madison: University of Wisconsin Press

Femia, Joseph V. (1981) *Gramsci's Political Thought: Hegemony, Consciousness and the Revolutionary Process*, Oxford: Clarendon Press

Flori, Giuseppe (1990) [first published Italy, 1965] *Antonio Gramsci: Life of a Revolutionary*, London and New York: Verso

Fontana, Benedetto (1993) *Hegemony and Power: On the Relation between Gramsci and Machiavelli*, Minneapolis: University of Minnesota Press

Fox, Richard (1989) *Gandhian Utopia: Experimentts with Culture*, Boston: Beacon Press

Geertz, Clifford (1973a), "Thick Description: Toward an ınterpretive Theory of Culture', in *The Interpretation of Culture*, New York: Basic Books.

— (1973b) 'Religion as a Cultural System', in *The Interpretations of Culture*, New York: Basic Books.

Germino, Dante (1990) *Antonio Gramsci: Architect of a New Politics*, Baton Rouge and London: Louisiana State University Press

Gill, Leslie (1993) "Proper Women" and City Pleasures: Gender, Class and Contested Meanings in La Paz', *American Ethnologist* 20(1): 72-88

Guha, Ranajit (1997) *Dominance without Hegemony: Histroy and Power in Colonial India*, Cambridge, Mass, and London: Harvard University Press

Guha, Ranajit and Gayatri Chakrovarty Spivak (eds) (1988) *Selected Subaltern Studies,* New York and Oxford: Oxford University Press

Gutmann, Matthew C. (1996) *The Meaning of Macho: Being a Man in Mexico City*, Berkeley: University of California PRess

Hall, Stuart (1986a) 'The problem of Ideology: Maxism without guarantees', *Journal of Communication Inquiry* 10(2): 5-27

— (1986b) 'The problem of Ideology: Marxism withoutt guarantees', *Journal of Communication Inquiry* 10(2):28-43

— (1988a) 'The Toad in the Garden: Tthatcher among the Theorists', in *Marxism and the Interpretation of Culture*, edited by Lawrence Grossberg and Cary Nelson, Urbana and Chicago: University of Illinois Press

— (1988b) 'Gramsci ad Us', in *The Hard Road to Renewal: Thatcherism and the Crisis of the Left*, London and New York: Verso

— (1994)'Cultural Studies: Two Paradigms', in *Culture/Power/History: A Reader in Contemporary Social Theory,* edited by N. Dirks, G. Eley and S. Ortner, Princeton, N.J.: Princeton University Press [origi-

nally published 1980 in *Media, Culture and Society* 2: 57-72]

Haug, W. F. (1994) *Gefängnishefte (Prison Notebooks)*, Vol. 6: Philosophie der Praxis (Notebooks 9 and 10), edited by W. F. Haug, with the co-operation of K. Bochmann, P. Jehle, and G. Kuck, Hamburg: Argument Verlag

— (2000) 'Gramsci's Philosophy of Praxis', *Socialism and Democracy* 14(1) (Spring-Summer): 1-19

Hobsbawn, Eric (1965) *Primitive Rebels*, New York: Norton

Hobsbawn, Eric and Terence Ranger (eds) (1983) *The Invention of Tradititon*, Cambridge: Cambridge University Press

Hymes, Dell (ed.) (1969) *Reinventing Anthropology*, New York: Pantheon Books Political Philosophers (4 vols) London: Routledge

Keesing, Roger M. (1974) 'Theories of Culture', *Annual Review of Anthropology*, 3: 73-97

— (1992) *Custom and Confrontation: the Kwaio Struggle for Cultural Autonomy*, Chicago: University of Chicago Press

— (1994) 'Colonial and Counter-Colonial Discourse In Melanesia', *Critique of Anthropology*, 14(1): 41-58

Kroeber, A. L. and c. Kluckhol (1952) *Culture: a Critical Review of Concepts and Definitions*, Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, vol. 47, Harvard

Kurtz, Donald V. (1996) 'Hegemony and Anthropology: Gramsci, exegeses, reinterpretations', *Critique of anthropology* 16(2): 103-35

Laclau, Ernesto and Chantal Mouffe (1985) *Hegemony and Socialist Strategy: Toward a Radical Democratic Politics*, London: Verso

Lagos, Maria (1993) 'We Have to Learn to Ask: Hegemony, Diverse Experiences, and Antagonistic Meanings in Bolivia', *American Ethnologist* 20(1): 52-71

Lewis, Oscar (1961) *The Children of Sánchez: Autobiography of a Mexican Family*, New York: Vintage

Linger, Daniel (1993) 'The Hegemony of Discontent', *American Eth-*

nologist 20(1):3-24

Malinowski, Bronislaw (1984) [1922] *Argonauts of the Western Pasific*, Prospect Heights: Waveland Press

Malkki, Liisa H. (1995) *Purity and Exile: Violence, Memory, and National Cosmology among Hutu Refugees in Tanzania*, Chicago: University of Chicago Press

— (1997) 'News and Culture: Transitory Phenomena and the Field-work Tradition', in Anthropological Locations: *Boundaries and Grounds of a Field Science*, edited by Akhil Gupta and James Ferguson, Berkeley: University of California Press

Marx, Karl (1963) *The Poverty of Philosophy*, New York: International Publishers

— (1970) *Contribution to the Critique of Political Economy*, London: Lawrence & Wishart

— (1976) *Capital* (vol. I), Harmondsworth: Penguin

Marx, Karl and Frederick Engels (1975) *Selected Correspondence*, Moscow: Progress Publishers

— (1998) [1848] The Communist Manifesto, London and New York: Verso

Mitchell, J.C. (1956) *The Kalela Dance: Aspects of Social Relationships among Urban Africans in Northern Rhodesia*, The Rhodes-Livingstone Papers, no. 27, Manchester 1956

Mouffe, Chantal (ed.) (1979) *Gramsci and Marxist Theory*, London: Routledge & Kegan Paul

Ortner, Sherry (1984) 'Theory in Anthropology since the Sixties', *Comparative Studies in Society and History*, 26(1): 142-66

Sahlins, Marshall (1985) *Islands of History*, Chicago and London: Chicago University Press

Sassoon, Ane Showstack (1987) (second edition) *Gramsci's Politics*, Minneapolis: University of Minnesota Press

— (2000) 'Gramsci's Subversion of the Language of Politics', in *Grams-*

ci and Contemporary Politics: Beyond Pesimism of the Intellect, London and New York: Routledge

Scott, James (1985) *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*, New Haven and London: Yale University Press

Steward, Julian H (ed.) (1956) *The People of Puerto Rico: A Study in Social Anthropology*, Urbana: University of Illinois Press

Thompson, E.P. (1968) *The Making of the English Working Class*, Harmondsworth: Penguin Books

Turner, Victor (1967) *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca and London: Cornell University Press

Tylor Edward (1871) Primitive Culture, London: John Murray

Williams, Raymond (1977) *Marxism and Literature*, Oxford: Oxford University Press

— (1983) *Keywords: a Vocabulary of Culture and Society*, London: Fontana Paperbacks

— (1990) *What I Came to Say*, London: Hutchinson Radius

Wolf, Eric (1969) *Peasant Wars of the Twentieth Century*, New York: Harper & Row

— (1978) 'Remarks on The People of Puerto Rico', *Revista/Review Inter-americana* 8:18-25

— (1982) *Europe and the People without History*, Berkeley: University of California Press

— (1999) *Envisioning Power: Ideologies of Dominance and Crisis*, Berkeley: University of California Press

— (2001) *Pathways of Power: Building and Anthropology of the Modern World*, Berkeley: University of California Press

Woost, Michael (1993) 'Nationalizing the Local Past in Sri Lanka: Histories of Nation and Development in a Sinhalese Village', *American Ethnologist* 20(3): 502-21

Antonio Gramsci (1891-1937) ölümünden önce komünist çevreler dışında pek fazla bilinmezken, bugün 20. yüzyılın adı sıkça anılan ve yapıtları başka dillere çevrilen kültür eleştirmenlerinden ve siyaset kuramcılarından biri olmuştur. Gramsci'ye yönelik ilk ilgi dalgası, 1947 yılında İtalya'da basılan ve Gramsci'nin hapisteyken yazdığı mektuplarıyla başlamış; aynı ilgi Hapishane Defterleri'nin yayınlanmasıyla süreklilik kazanmıştır.

Gramsci'nin hegemonya kavramını, İtalya'nın birliği üzerine değişik görüşlerini, Marksist felsefenin anti-ekonomistik ve anti-dogmatik bir yorumunu ortaya atmasını, devlet ve sivil toplum kuramını, Croce karşıtı edebiyat eleştirisini, popüler kültür üzerine yenilikçi bakış açısını ve toplumda entelektüellerin rolü üzerine kapsamlı gözlemlerini inceleyen, izah eden ve tartışan yüzlerce kitap ve makale yayınlanmıştır. Gramsci uzun zaman önce ölmüş olmasına karşın, eserleri, tarafsız bir tartışmanın nesnesi olmanın çok ötesindedir.

Eserlerine dair tartışmaların yoğunluğu ve düşünsel mirası üzerindeki mücadele, savaş sonrası İtalya'sının siyasi kültürü ve kültürel politikaları üzerinde geçmişte olduğu gibi bugün de büyük bir etkiye sahiptir.




ISBN 975-00737-0-3
9 789750 073700

FİYATI: 17 YTL